

МЕТАЭТИКА

Теоретический обзор

Аналитическая философия

опубликованы:

- ✓ Аналитическая метафизика. Тематический обзор. 2-е изд., испр. и доп. https://www.academia.edu/94361618
- ✓ Метаэтика. Теоретический обзор.

готовятся к публикации:

- ✓ Метаонтология. Теоретический обзор.
- ✓ Аналитическая эпистемология. Тематический обзор.

Евгений Кононов

Метаэтика

Теоретический обзор

Москва

2023

УДК 17
ББК 87.70
К 64

Научный редактор –
к. филос. н., научный сотрудник Международной лаборатории логики, лингвистики и формальной философии НИУ ВШЭ
К.Г. Фролов

К 64 **Кононов Евгений Александрович**
Метаэтика. Теоретический обзор. – М., 2023. – 415 с. (Аналитическая философия).

Книга представляет собой первый на русском языке систематический обзор метаэтики – дисциплины, которая пытается ответить на наиболее важные и глубокие вопросы относительно морали. Существуют ли моральные ценности? Какова их природа? Объективны ли они? Что означают наши моральные высказывания? При ответе на данные вопросы затрагиваются семантические, метафизические, эпистемологические и психологические аспекты морали. Дается подробный обзор наиболее известных метаэтических теорий: нон-натурализма, натурализма, конструктивизма, релятивизма, моральной теории ошибки, фикционализма и различных разновидностей нонкогнитивизма – эмотивизма, прескриптивизма, квазиреализма, норм-экспрессивизма и других. Книга предполагает некоторое первоначальное знакомство с философией и может быть использована в качестве учебного пособия для студентов философских факультетов высших учебных заведений.

ОГЛАВЛЕНИЕ

посвящается С. Л. В.

Предисловие

Метаэтика малоизвестна российскому читателю. Ключевые работы не переведены, за редким исключением, на русский, она почти не преподается как отдельный курс в университетах. Названия многих современных метаэтических теорий вообще не упоминаются на русском языке – при подготовке данной книги автору не удалось найти ни одного упоминания ассерторического нондескриптивизма Марка Тиммонса или экуменического экспрессивизма Майкла Риджа. Между тем, метаэтика является одной из наиболее динамично развивающихся философских дисциплин. Именно в последние годы в ней происходит много нового – настоящее возрождение переживает нон-натурализм, появляются гибридные метаэтические теории и т. д. Такое невнимание к метаэтике тем более удивительно, что она затрагивает наиболее глубокие и важные вопросы, касающиеся морали, что должно и может заинтересовать не только профессиональных философов, но и любителей философии: что означают наши моральные высказывания, существует ли добро и зло, объективны ли они? Данная книга призвана исправить этот недостаток и дать достаточно подробный обзор наиболее влиятельных теорий в современной метаэтике.

Но прежде необходимо определить эту дисциплину более точно. Что же такое метаэтика? Стэнфордская энциклопедия

философии определяет метаэтику как «попытку понять метафизические, эпистемологические, семантические и психологические предпосылки и обязательства моральной мысли, речи и практики»[1]. По мнению Мэтью Крисмана, метаэтика стремится «понять, что мы делаем, когда мы выносим моральные суждения и интегрировать это понимание в наши другие философские взгляды о природе реальности, значении языка, психологии действия, возможности знания»[2] и т. д. Приставка «мета» означает в переводе с греческого «после, следующее, за». Но после чего или за чем следует метаэтика? Метаэтику можно рассматривать как философскую дисциплину второго порядка, следующую за нормативной этикой или просто этикой. Нормативная этика[3] занята вопросами первого порядка – о добре и зле, правильном и неправильном, добродетелях и пороках. Ее конечная цель – создание *нормативной* теории, которая должна раскрыть нам, чем является добро, морально правильное и т. д. Метаэтика поднимается на уровень выше и задает различного рода семантические, метафизические, эпистемологические и другие вопросы, которые могут возникнуть в ходе создания нормативной этической теории.

Лучше всего пояснить эту разницу на конкретном примере. Одной из популярных нормативных теорий является гедонистический утилитаризм, который утверждает, что добро – это наше субъективное ощущение удовольствия. То есть частью утилитаристской теории будет нормативное суждение, выражаемое предложением: «Добро – это удовольствие». Метаэтика берет это суждение и задает ряд собственных вопросов. Что значит предложение «Добро – это удовольствие»? Существует ли такое свойство, как добро? Если оно существует, то как соотносится с естественными свойствами? Тождественно ли оно удовольствию? Можем ли мы знать, что добро является удовольствием? Если да, то каким образом? Когда человек искренне соглашается с тем, что добро – это удовольствие, то влияет ли это на его мотивацию и поведение? Следует подчеркнуть, что ответы на все эти вопросы не будут нормативными суждениями, они будут лишь утверждать наличие разного рода семантических,

---

[1] Sayre-McCord, Geoff, "Metaethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/metaethics/>

[2] Chrisman M. What is this thing called Metaethics? London, Routledge, 2016 p. xv

[3] Наилучшими, на наш взгляд, введениями в нормативную этику являются Kagan S. Normative Ethics. London, Routledge, 1997 и Timmons M. Moral Theory: An Introduction. Lanham, Rowman & Littlefield, 2012

метафизических, эпистемических и т. д. фактов. Если метаэтик решает метафизический вопрос и говорит, что «Добро – это удовольствие», то это уже не будет нормативным суждением, а будет констатацией факта: свойство *быть добром* тождественно свойству *быть удовольствием*.

Метаэтику принято делить на несколько составных частей. Наиболее важными являются следующие:

- Моральная семантика изучает значение моральных слов и предложений. Она отвечает на вопросы: что значат моральные предложения? Могут ли они быть истинными/ложными? Выражают ли они убеждения или желания и эмоции?

- Моральная метафизика изучает существование и природу моральной реальности. Она отвечает на вопросы: существуют ли моральные свойства/факты? Являются ли они объективными? Каким образом они соотносятся с естественными свойствами/фактами?

- Моральная эпистемология изучает моральное знание и обоснование. Она отвечает на вопросы: обладаем ли мы моральным знанием? Есть ли у нас обоснованные моральные убеждения? Какова природа морального знания? Каковы источники морального знания?

- Моральная психология изучает соотношение морали и мотивации, поведения людей. Она отвечает на вопросы: мотивируют ли искренние моральные суждения? Мотивирует ли знание объективных моральных свойств/фактов? Дает ли мораль основания для действия?

Следует подчеркнуть, что метаэтика не распадается на эти отдельные дисциплины, поскольку задаваемые ими вопросы тесно переплетены между собой и ответ на один из них зависит от ответов на другие. Метаэтики стремятся создать целостную теорию, которая, в идеале, должна ответить на все поставленные вопросы. Это отражено и в структуре нашей книги – ее главы посвящены метаэтическим теориям, а не отдельным разделам метаэтики.

Книга разделена на 11 глав, каждая из которых посвящена одной метаэтической теории или группе теорий. Первая глава является

вводной, в ней дается характеристика двух главных для метаэтики делений – на когнитивизм/нонкогнитивизм и реализм/антиреализм. В конце этой главы приводится подробное описание содержания последующих глав и дается общая схема рассмотренных в книге метаэтических теорий. Последующие одиннадцать глав посвящены моральному нон-натурализму, нередуктивному натурализму, редуктивному натурализму, конструктивизму, моральному релятивизму, моральной теории ошибки, моральному фикционализму, эмотивизму и прескриптивизму, квазиреализму и норм-экспрессивизму, асерторическому нондескриптивизму и экуменическому экспрессивизму. Содержание глав следует приблизительно одной и той же схеме: в начале дается определение основных терминов, затем излагается содержание той или иной теории или группы теорий. В пользу этих теорий приводятся аргументы и возражения против них. Рассматривается, как теория решает семантические, метафизические, эпистемические и т. д. проблемы. В конце каждой главы дается список литературы, в который включены вводные/обзорные работы по теме, а также статьи/монографии, которые оказались наиболее значительными и влиятельными. Все приводимые цитаты из англоязычных источников даны в авторском переводе.

После данного предисловия мы приводим два списка литературы. Первый – наиболее известные введения в метаэтику на английском, примерным аналогом которых на русском языке и должна стать наша книга. Второй – русскоязычная литература, касающаяся метаэтических проблем. Здесь нам вновь придется подчеркнуть крайнюю скудость русскоязычной литературы. Из работ классиков метаэтики переведены только две – «Principia Ethica» Джорджа Мура и «Язык, истина и логика» Алфреда Айера. Труды Стивенсона, Хэара, Блэкберна, Гибарда, Мэки, Хьюмера и многих других на русском языке отсутствуют. Существует всего лишь две обзорных статьи, принадлежащие Андрею Васильеву и Леониду Максимову. Посвященных метаэтике интернет-ресурсов на русском также практически нет. Заметное исключение составляет цикл видео Андрея Лемана на ютуб-канале LS Philosophy, в котором дается вводный обзор основных метаэтических направлений. Ссылки на эти видео-лекции приведены в списке литературы.

В заключение следует заметить, что книга предполагает некоторое первоначальное знакомство с философией вообще (базовые представления о логике, этике, истории философии) вообще и аналитической традицией в частности и может вызвать трудности у

новичков, хотя автор пытался сделать ее максимально доступной для широкого круга читателей, всех интересующихся современным положением дел в метаэтике.

Автор благодарит Андрея Лемана за помощь в составлении списка русскоязычной литературы. Автор выражает глубокую признательность научному редактору Константину Фролову, чьи комментарии немало поспособствовали улучшению книги.

Все замечания и пожелания по поводу книги можно отправлять на электронную почту автора evgenykononov1985@yandex.ru. Данная книга и другие запланированные в серии книги будут выложены на странице автора https://independent.academia.edu/ЕКононов

Списки литературы

1. Chrisman M. What is this thing called Metaethics? London, Routledge, 2016

2. Fisher A. Metaethics. An Introduction. Durham, Acumen Publishing, 2011

3. Horgan T., Timmons M. Metaethics after Moore. Oxford, Oxford University Press, 2006

4. Kirchin S. Metaethics. London, Palgrave Macmillan, 2012

5. McNaughton D. Moral Vision: An Introduction to Ethics. Oxford, Wiley-Blackwell, 1991

6. McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017

7. Miller A. Contemporary Metaethics: An Introduction. Cambridge, Polity, 2014

8. Shafer-Landau R., Cuneo T. Foundations of Ethics: An Anthology. Malden, Wiley-Blackwell, 2007

9. van Roojen M. Metaethics: A Contemporary Introduction. New York, Routledge, 2015

1. Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010

2. Васильев А. Ф. Метаэтика: обзор проблематики // Философский журнал 2018. Т. 11. № 2. С. 167–186

3. Гагинский А. М. «Гильотина Юма» как псевдопроблема // Этическая мысль 2021. Т. 21. № 2. С. 62–76

4. Дидикин А. Б. Моральные предписания и правомерные действия: интерпретация аргументов Аристотеля в метаэтике Р. Хэара // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. Т. 15. № 2. С. 814-824

5. Ламберов Л. Д. Нонкогнитивизм в этике и дефляционизм: проблема общих методологических оснований // Научный вестник Омской академии МВД России № 3 (50), 2013 С. 34-38

6. Ламберов Л. Д. Проблема Фреге–Гича: (I) О возможности решения в дефляционном ключе // Вестн. НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 3. С. 5–9.

7. Ламберов Л. Д. Проблема Фреге–Гича: (II) О прагматической интерпретации дефляционизма // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 4. С. 30–33.

8. Ламберов Л. Д., Тарасов И.П. В защиту эмотивизма // Вестн. НГУ. Сер.: Философия. 2010. Т. 8. Вып. 3. С. 20–26.

9. Ларин А.С. Проблема произвола как основания морали на примере теории божественных команд // KANT. – 2023. – №1(46). – С. 176-180

10. Максимов Л. В. Аналитическая этика и метаэтика // История этических учений. Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. Разд. 7, гл. II, § 7. С. 742–752.

11. Максимов Л.В. Метаэтика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 549–550.

12. Максимов Л. В. Моральный долг: проблема обоснования // Философская мысль. 2018. № 12. С. 36–45

13. Максимов Л. В. Об аналитическом стиле в этике // Этическая мысль 2018. Т. 18. № 1. С. 5–17

14. Максимов Л. В. Очерк современной метаэтики // Вопр. философии. 1998. № 10. С. 39–54.

15. Максимов Л. В. Сущее и должное: проблемные контексты // Этическая мысль 2019. Т. 19. № 2. С. 38–50

16. Микиртумов И. Б., Фролов К. Г. Нонкогнитивизм и моральные высказывания // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 70. С. 189–197

17. Мишура А. С. Метаэтические основания аргументов от зла // Философский журнал // Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 2. С. 123–137.

18. Мур Дж. Принципы этики / Пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984. 327 с.

19. Оглезнев В. В. Проблема Фреге–Гича и аскриптивные высказывания // Философия науки. 2014. № 1. С. 39–52.

20. Прокофьев А. В. Моральный реализм как концепция обоснования морали // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2021. Том 46, № 2 С. 203–213

21. Фролов К. Г. Натуралистическая онтология и эпистемология моральных фактов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 2. С. 204–217

22. Черняк А.З. Обоснование морали и моральный релятивизм // Логос. 2008. № 1(64). С. 263–279.

23. Ястребцева А. В. Метаэтика: реализм и антиреализм в современных дискуссиях об основаниях нормативности // Вопр. философии. 2016. № 10. С. 47–57.

24. Подборка литературы по метаэтике https://vk.com/luckystrikephilosophy?w=wall-194308548_9515

25. https://youtu.be/Aoj9lT_KWTo Лекция А. Лемана «Метаэтика. Понятие и основные теории».

26. https://youtu.be/9aTNoPq8PLM Лекция А. Лемана «Эмотивизм. Мораль – это эмоция?».

27. https://youtu.be/T1vDEVGvLhE Лекция А. Лемана «Возражения против эмотивизма».

28. https://youtu.be/KNcBeQDWucA Лекция А. Лемана «Проблема Фреге-Гича. Почему нон-когнитивизм ложен?».

29. https://youtu.be/lYzE1FsyrtQ Лекция А. Лемана «Теория ошибок. Часть 1».

30. https://youtu.be/5bR5Qu2FJuM Лекция А. Лемана «Аргументы Джона Маки. Теория ошибок. Часть 2».

31. https://youtu.be/ybOZitSWY-w Лекция А. Лемана «Аргумент эволюционного опровержения. Теория ошибок. Часть 3».

32. https://youtu.be/yksOZu8W8V8 Лекция А. Лемана «Моральный натурализм в метаэтике».

33. https://youtu.be/JKufrU71B3w Лекция А. Лемана «Что такое моральный анти-реализм?».

Глава 1. Моральный когнитивизм и реализм

Деление всех метаэтических теорий на когнитивизм/нонкогнитивизм и реализм/антиреализм является центральным для метаэтики. Место, которое занимает та или иная теория в этом делениии, предопределяет ее позицию по большинству семантических, метафизических и эпистемических вопросов. В данной главе мы дадим характеристику когнитивизма и реализма и выясним, в чем именно они отличаются от своих оппонентов. В конце главы мы представим общую классификацию метаэтических теорий, которые будут рассмотрены в данной книге.

Начнем мы с когнитивизма. Когнитивизм представляет собой семантическую теорию, которая описывает моральный дискурс и дает общую характеристику значения моральных слов и выражений. Кроме этого, когнитивизм дает свою характеристику тех психологических состояний, которые выражены в моральных предложениях. Большинство авторов определяют когнитивизм приблизительно

одинаково. Например, Марк ван Роойен в статье для Стэнфордской энциклопедии философии приводит такое определение[4]:

(Когн 1) Моральные предложения могут быть истинными и ложными, психологическое состояние принятия морального суждения является убеждением.

Роойен подчеркивает, что когнитивизм уподобляет моральные предложения обычным описательным предложениям: «Они [когнитивисты] считают, что типичные произнесения повествовательных предложений, содержащих моральные предикаты, выражают убеждения тем же самым образом, что и другие предложения с обычными дескриптивными предикатами…»[5].

Мэтью Бедке более четко разделяет два тезиса, семантический/лингвистический и психологический. По его мнению, когнитивизм утверждает оба следующих положения[6]:

(Когн 2) 1. Лингвистический когнитивизм: нормативное выражение «N» обладает дескриптивным содержанием в соответствии со своим конвенциональным значением, поэтому оно может помочь предложениям, в которых фигурирует, описать возможное состояние мира с помощью своего конвенционального значения.

2. Психологический когнитивизм: нормативные суждения, утверждающие нормативный статус N, являются похожими на убеждения установками, которые репрезентируют определенную характеристику мира с помощью утверждения статуса N.

Это определение также акцентирует внимание на сходстве моральных и самых обычных описательных выражений: цель и тех и других заключается в правильном описании того, как обстоят дела на самом деле, каким является окружающий нас мир. Моральные суждения, подобно другим убеждениям, репрезентируют мир, то есть

---

[4] van Roojen, Mark, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>

[5] van Roojen, Mark, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>

[6] Bedke M. Cognitivism and non-cognitivism // McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017 pp. 293-294

представляют его в качестве обладающего определенными характеристиками.

Кай Стрэндберг дает похожее определение, но делает это с помощью понятия факта[7]:

(Когн 3) Моральные предложения функционируют для передачи фактов, что означает, что они могут быть истинными и ложными тем же самым образом, что и обычные утверждающие факты предложения.

Это определение также подчеркивает сходство моральных предложений и всех других, которые нацелены на описание фактов. Для того, чтобы лучше понять все эти определения и показать имеющееся в соответствии с когнитивизмом сходство моральных и обыкновенных дескриптивных предложений, рассмотрим конкретный пример. Возьмем два предложения, обычное и моральное, и сопоставим их в том виде, в каком они представляются когнитивистам. Обычным предложением будет: «Этот автомобиль красный», а моральным: «Эта кража морально неправильна».

«Этот автомобиль красный».	«Эта кража морально неправильна».
Предложение описывает мир.	Предложение описывает мир.
Предложение может быть истинным/ложным.	Предложение может быть истинным/ложным.
Предложение выражает пропозицию, *что этот автомобиль красный*.	Предложение выражает пропозицию, *что эта кража морально неправильна*.
В выражаемой предложением пропозиции автомобилю приписывается свойство *быть красным*.	В выражаемой предложением пропозиции краже приписывается свойство *быть морально неправильной*.
Предикат «красный» ссылается на свойство *быть красным.*	Предикат «морально неправильна» ссылается на свойство *быть морально неправильной*.

[7] Strandberg C. Cognitivism // LaFollette H. (ed.) The International Encyclopedia of Ethics. Wiley-Blackwell, 2013 doi: 10.1002/ 9781444367072.wbiee357

Предложение передает тот факт, что этот автомобиль является красным.	Предложение передает тот факт, что эта кража является морально неправильной.
Предложение выражает убеждение в том, что этот автомобиль является красным.	Предложение выражает убеждение в том, что эта кража морально неправильна
Выражаемое предложением убеждение является репрезентативным, оно представляет мир определенным образом.	Выражаемое предложением убеждение является репрезентативным, оно представляет мир определенным образом.
Выражаемое предложением убеждение может быть истинным/ложным.	Выражаемое предложением убеждение может быть истинным/ложным.
При высказывании предложения мы совершаем речевой акт утверждения.	При высказывании предложения мы совершаем речевой акт утверждения.

Противники когнитивизма, нонкогнитивисты, отрицают эту аналогию между обычными дескриптивными и моральными предложениями. Они признают, что моральные предложения выглядят как утвердительные повествовательные предложения. Но эта видимость обманчива: их цель – не описание мира, а выражение нашего отношения к нему, наших эмоций, желаний, оценок и т. д., то есть различных некогнитивных установок или императивов, а не убеждений. В соответствии с нонкогнитивизмом, моральные предложения не выражают пропозиции, не могут быть истинными/ложными, не передают факты и т. д. Впрочем, большинство современных нонкогнитивистов относятся серьезно к тому, что моральные предложения кажутся сходными с обычными дескриптивными предложениями и функционируют подобным же образом. Они пытаются воспроизвести эту конгнитивистскую видимость, сохранив нонкогнитивистскую суть морального дискурса. Их теории, такие как квазиреализм и норм-экспрессивизм, будут подробно рассмотрены в главе 10.

Когнитивизм относительно морали обладает интуитивной привлекательностью, он кажется многим очевидной позицией: моральные предложения явно похожи на дескриптивные. Именно поэтому нонкогнитивисты и пытаются воспроизвести это сходство. Помимо простого указания на внешнее сходство предложений, когнитивисты приводят целый ряд фактов, доказывающих дескриптивную природу морального дискурса. Все вмести они образуют

индуктивный аргумент в пользу когнитивизма: поскольку моральный дискурс ведет себя как дескриптивный, то наилучшим объяснением этому будет то, что он таковым и является. Майкл Хьюмер[8] насчитал семь лингвистических фактов, показывающих когнитивисткую природу морали. Рассмотрим их более подробно.

1. Наиболее очевидный факт, о котором мы уже упоминали – моральные высказывания принимают форму утвердительных повествовательных предложений, а не восклицаний, вопросов или императивов. «Эта кража морально неправильна» имеет ту же грамматическую форму, что и предложение «Этот автомобиль красный». Но предложения с этой грамматической формой используются в большинстве случаев для фактуальных утверждений. Для выражения некогнитивных установок используются, как правило, предложения другой грамматической формы: «Ура добродетели!» для выражения чувства одобрения или «Поступай правильно!» для выражения императива.

2. Моральные предикаты могут быть превращены в абстрактные существительные. Прилагательное «белый» может стать существительным «белизна». Аналогичным образом «добрый» может стать существительным «доброта», «правильный» трансформируется в «правильность» и т. д. Это подтверждает, что все они ссылаются на свойства. Как кажется, мы признаем это, когда говорим: «Мне нравится белизна этой мраморной статуи» или «Я сомневаюсь в правильности его поступка».

3. Моральным оценкам, как и пропозициям, можно приписывать одни и те же предикаты: «Истинно, что Москва – столица России», «Истинно, что беспричинная жестокость морально неправильна», «Возможно, что существуют параллельные Вселенные», «Возможно, что в некоторых случаях кража не является морально неправильной» и т. д. Это свидетельствует о том, что моральные оценки и есть пропозиции. Похожие предложения, касающиеся некогнитивных установок, кажутся бессмыслицей: «Истинно, что ура добродетели!».

4. Моральные предложения сочетаются со словами, выражающими пропозициональные установки. Мы можем сказать: «Петр убежден в том, что убийство морально неправильно», «Он

[8] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005 pp. 20-25

сомневается в том, что воровство всегда морально неправильно», «Павел уверен в том, что он является добродетельным человеком» и т. д. Типичные выражения некогнитивных установок таким образом сочетать невозможно: «Петр убежден в том, что ура добродетели!», «Павел сомневается в том, что поступай правильно!» кажутся нам бессмысленными. Но пропозициональные установки называются так, поскольку их объектом являются пропозиции. Мы можем сделать вывод, что существуют моральные пропозиции.

5. Моральные предложения можно преобразовать в вопросы с ответом да/нет. Мы можем задать вопрос: «Является ли Москва столицей России?» и ответить на него «Да». Таким же образом мы можем спросить: «Является ли убийство морально неправильным?» и ответить на него «Да». Вопросы, полученные из выражений некогнитивных установок, кажутся плохо сформулированными или бессмысленными: «Ура добродетели?», «Закрой окно?» и т. д. Наилучшим объяснением опять будет то, что обычные дескриптивные и моральные предложения выражают пропозицию, которая может быть истинной или ложной. В первом случае уместен ответ «Да», а во втором «Нет».

6. Мы можем высказывать императивы или выражать эмоции в отношении моральных характеристик вещей. Но если моральные характеристики уже являются выражением императивов и эмоций, как думают противники когнитивизма, то должно произойти бессмысленное удвоение. «Не поступай морально неправильно!» для нонкогнитивистов прескриптивистов превратится (говоря упрощенно) в «Не поступай не поступай таким образом».

7. В некоторых предложениях моральные термины появляются там, где явно нет никаких императивов или выражения эмоций. Например, человек может сказать: «Если воровать плохо, то заставлять других людей воровать тоже плохо». Из высказывания видно, что произносящий человек может не считать воровство плохим, то есть не осуждать его, не иметь по отношению к нему отрицательных эмоций. Он высказывает лишь условное предложение, кондиционал, что если воровство все-таки является плохим, то и заставлять кого-то воровать будет тоже плохим. Нонкогнитивисты не могут интерпретировать моральные термины в данном предложении как выражение эмоций. Но что в таком случае они значат? Кроме того, выражения формы «Если p, то q» обычно подразумевают, что p и q являются пропозициями. Если же они будут выражением эмоций или императивами, то получится бессмыслица: «Если открой окно, то закрой дверь!». Похожее предложение «Если откроешь окно, то закрой

дверь» является осмысленным, но в его антецеденте уже нет императива. Указанная в данном пункте особенность моральных предложений стала основой для самой трудной проблемы, с которой сталкиваются все нонкогнитивисты – так называемой проблемы Фреге-Гича, которую мы рассмотрим в главе 9.

Все рассмотренные нами особенности могут стать основой достаточно сильного индуктивного аргумента в пользу когнитивизма, который мы можем сформулировать следующим образом:

1. Моральный дискурс обладает лингвистическими особенностями, указанными в пп. 1-7.
2. Наилучшее объяснение этим лингвистическим особенностям дается когнитивизмом.
3. Поэтому у нас есть хорошие основания считать когнитивизм истинным.

Проблема для когнитивистов в том, что моральный дискурс обладает еще другими особенностями, которые лучше всего объясняются нонкогнитивизмом. Эти особенности получили название практичности морали (practicality of morality). Наши моральные суждения тесно связаны с нашей деятельностью, с нашей практической активностью. Они подталкивают нас к определенным действиям, мотивируют нас, мы руководствуемся ими при делиберации – размышлении о том, как нам поступить, что нам делать. Если человек искренне судит, что воровать морально неправильно, то это суждение повлияет на его мотивацию и поведение. У него будет присутствовать, пусть и небольшая, склонность не воровать. Когнитивисты могут испытывать трудности при объяснении этого факта: если моральные суждения являются простыми дескритивными убеждениями, то каким образом они влияют на людей? Если человек судит, что Москва – столица России, то само по себе это ни к чему его не мотивирует. Такая мотивация может появиться лишь в сочетании с желаниями: если он хочет поехать в столицу России, то сочетание этого желания и суждения, что Москва – столица России, сподвигнет его к поездке в Москву. Но без дополнительных желаний убеждение мотивационно инертно. Получается, что моральные суждения должны, согласно когнитивизму, быть мотивационно инертными, а это противоречит практичности морали. Данное рассуждения стало основой одного из самых

известных аргументов против когнитивизма – мотивационного аргумента, который будет рассмотрен нами в главе 9.

Подводя итог, мы можем сказать, что мораль кажется обладающей двойным характером – ей присущи как дескриптивные характеристики, так и практичность:

(ДП) Моральный дискурс имеет дескриптивно-практичную видимость.

С данным тезисом согласны практически все метаэтики, независимо от того, какой теории они придерживаются. Но интерпретируют и объясняют они его по-разному. Здесь возможны три главных варианта:

1. Когнитивисты считают, что дескриптивная видимость соответствует сущности морального дискурса – он действительно является дескриптивным, то есть когнитивным дискурсом. При этом они испытывают трудности при объяснении практичности морали. Когнитивистским теориям будут посвящены главы 2-8.
2. Нонкогнитивисты отталкиваются от практичности морали и отвергают дескриптивную видимость морального дискурса, как скрывающую его некогнитивную сущность. При этом они испытывают трудности при объяснении этой дескриптивной, то есть когнитивной, видимости. Нонкогнитивистским теориям будут посвящены главы 9-11.
3. Смешанные или гибридные теории признают смешанную природу морального дискурса – он является и когнитивным и некогнитивным одновременно. Гибридным теориям будет посвящена вторая половина главы 11.

Когнитивизм представляет собой семантическую доктрину, которая остается нейтральной по вопросу истинности моральных предложений, то есть нейтральной в отношении реализма и антиреализма. Согласно когнитивизму, моральные предложения *могут* быть истинными или ложными, они *нацелены* на передачу фактов и т. д. Но когнитивизм сам по себе ничего не говорит о том, достигают ли предложения морали истинности, успешны ли они в передаче фактов и т. д. Часть когнитивистов отрицает это и занимает антиреалистскую позицию: все моральные предложения/пропозиции ложны, моральные факты не имеют места, моральные свойства не существуют или не

инстанцированы в нашем мире. Этого мнения придерживается моральная теория ошибки, которая будет рассмотрена нами в главе 7.

Тем когнитивистам, которые хотят быть реалистами, необходимо дополнить эту теорию одним или несколькими положениями, чтобы получить моральный реализм. Моральный реализм уже не является чисто семантической доктриной, он включает метафизический и эпистемологический компоненты. Однако по вопросу, как именно следует определить моральный реализм, мнения философов расходятся. Разные доктрины, более или менее сильные, признаются моральным реализмом. В связи с этим мы охарактеризуем моральный реализм поэтапно, как набор меньшего или большего числа положений. Моральный реализм (МР) можно условно представить в виде континуума теорий, на одном конце которой будет самая слабая его версия, а на другом – самая сильная. Начнем мы с самой слабой.

Многие авторы пытаются дать определение так называемому минимальному МР, то есть выявить его наиболее базовые положения, общие для всех разновидностей. Такой МР лишь немного выходит за пределы простого когнитивизма. Минимальный МР добавляет к когнитивизму положение о том, что некоторые моральные предложения являются истинными. Сочетание следующих двух тезисов дает нам минимальный МР:

(Реал 1) Моральный дискурс является когнитивистским.
(Реал 2) Некоторые моральные предложения истинны.

Именно таким образом характеризует МР Джеффри Сэйр-Маккорд: «… реализм включает принятие всего двух тезисов: (1) рассматриваемые утверждения, когда понимаются буквально, являются буквально истинными или ложными (когнитивизм), и (2) некоторые являются буквально истинными»[9]. Уильям Фицпатрик называет эти два положения минимальным ядром (minimal core) морального реализма и дает более развернутую их характеристику[10]:

(1) Репрезентативное содержание: моральные предложения, такие как «Торговля людьми морально неправильна», выражают пропозиции, которые могут быть непосредственно истинными или ложными, также как и обычные дескриптивные предложения. Когда они

[9] Sayre-McCord G. Introduction: The Many Moral Realisms // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988 p. 5
[10] Fitzpatrick W. Ethical Realism. Cambridge, Cambridge University Press, 2022 pp. 2-3

понимаются буквально, моральные предложения истинны или ложны благодаря их *репрезентативному моральному содержанию* – то есть содержанию, которое репрезентирует моральный факт или положение дел как имеющие место: в нашем примере предложение репрезентирует как имеющий место тот факт, что торговля людьми морально неправильна. Подобным образом, моральные суждения являются когнитивными состояниями – убеждениями – с тем же самым репрезентативным моральным содержанием. Моральные утверждения выражают эти убеждения.

(2) Истина: по крайней мере некоторые позитивные моральные предложения и выражаемые ими пропозиции действительно истинны в том же смысле, что и обычные дескриптивные предложения и пропозиции – они истинны, поскольку мир фактически таков, каким он репрезентируется пропозициональным содержанием предложений. Вся разница между моральными и обычными дескриптивными предложениями в том, что содержание первых репрезентирует оценочные или нормативные положения дел (что торговля людьми морально неправильна), а не обычные (что торговля людьми приводит к страданию). Поскольку некоторые позитивные моральные предложения истинны, можно сделать вывод, что существуют моральные свойства и факты. Именно благодаря этим свойствам и фактам предложения являются истинными – они правильно репрезентируют положения дел или факты, состоящие в инстанцировании моральных свойств.

Согласно Фицпатрику, минимальное ядро МР сводится к положениям о том, что целью морального дискурса является репрезентация реальности и что иногда он этой цели достигает. Из истинности моральных предложений вытекает существование/инстанцирование моральных свойств и наличие моральных фактов. Однако здесь следует сделать оговорку. Для проведения четкого различия между реализмом и антиреализмом необходимо уточнить, что истина из второго положения не должна пониматься минималистски. Дело в том, что некоторые современные нонкогнитивисты, о которых мы расскажем в главе 10, приняли минималистскую теорию истины, в соответствии с которой сказать: «Истинно, что воровство морально неправильно» значит просто сказать: «Воровство морально неправильно». Истина не является полноценным свойством и добавление к предложению «истинно, что» ничего на самом деле не добавляет к его

содержанию. При таком понимании, моральные предложения станут истинными даже в нонкогнитивистской интерпретации. Многие из них пошли еще дальше и приняли минималисткое истолкование фактов, свойств, пропозиций, убеждений и т. д. Получился настолько полный аналог реализма, что стало трудным различить реализм и нонкогнитивизм; эта трудность получила название проблемы подкрадывающегося минимализма, которую мы рассмотрим в главе 10.

Другие авторы дают более развернутую характеристику минимального реализма. Марк ван Роойен, например, полагает, что его можно свести к восьми тезисам. В них он говорит о реалистском понимании какого-либо предиката «P»[11]:

1. «P» репрезентирует свойство P.

2. Предложение «X является P» репрезентирует X как обладающее свойством P.

3. Содержанием «X является P» является то, что X является P. Это содержание представляет собой пропозицию, *что X является P*.

4. Утверждение предложения «X является P» выражает убеждение, что X является P.

5. Убеждение, что X является P, репрезентирует вещи таким же образом, как их репрезентирует предложение «X является P»; оба из них репрезентируют X как обладающее свойством P и репрезентируют пропозицию, *что X является P* как истинную.

6. Убеждение, что X является P, предложение «X является P» и пропозиция, *что X является P* истинны, когда X фактически обладает свойством P.

7. Предложение формы «B убежден, что X является P» приписывает B установку убежденности в том, что X является P.

8. По крайней мере некоторые повествовательные предложения формы «X является P» действительно репрезентируют мир правильно, и эти предложения являются истинными благодаря правильной репрезентации мира.

Из этих восьми пунктов первые семь отражают когнитивизм относительно морального дискурса, а восьмой требует, чтобы некоторые предложения на самом деле достигали цели по репрезентации мира и были истинными. По сути, это те же два тезиса (Реал 1) и (Реал 2), с помощью которых мы определили минимальную ступень

[11] Roojen M. Metaethics. A Contemporary Introduction. London, Routledge, 2015 p. 13

реализма. Но почему она названа минимальной? Разве истинности моральных предложений недостаточно для полноценного реализма? Проблема в том, что минимальный реализм ничего не говорит о характере истин, фактов и свойств: не уточняется, существуют ли они объективно и являются ли независимыми от сознания людей (mind-independent). Если ограничится минимальным представлением о реализме, то к нему следует причислить и субъективизм, и релятивизм, и конструктивизм. Все эти теории не отвергают само существование моральных истин, свойств и фактов, однако ставят их в зависимость от человека, его мнений, установок, склонностей и т. д. или от человеческого общества и социальных норм, условностей, традиций и т. д. Например, простейший субъективизм отождествляет свойство моральной правильности со свойством быть одобряемым либо действующим агентом, либо выносящим моральное суждение человеком. Релятивизм, о котором мы будем говорить в главе 6, рассматривает моральные нормы как принятые обществом конвенции, регулирующие поведение членов общества, а конструктивизм (его мы обсудим в главе 5) считает мораль результатом особой процедуры конструкции. Многие сторонники этих теорий причисляют их к реализму – конструктивистка Кристина Корсгаард[12], например, именует свою версию конструктивизма процедурным реализмом, однако фактов, независимых от и предшествующих особой процедуре конструкции, она не признает. Такие взгляды можно считать реалистскими в минимальном смысле. Они отличаются, например, от теории ошибки, которая полностью отвергает моральные свойства и факты, а моральные предложения рассматривает как неизменно ложные. Однако, по мнению большинства, полноценный реализм должен идти дальше минимального и требовать объективного, независимого от людей существования моральных свойств и фактов. Реализм должен признавать существование объективной моральной реальности. Но здесь сразу возникает проблема – в каком именно смысле свойства и факты должны быть независимы от людей, что подразумевается под объективностью? Чтобы понять эту трудность, рассмотрим конкретный пример.

Моральные реалисты, которые являются натуралистами, отождествляют моральные свойства с теми или иными естественными свойствами. Некоторые из них являются гедонистическими утилитаристами в нормативной этике, для которых моральное благо

---

[12] Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 1996 p. 35

состоит в субъективном ощущении удовольствия. В комбинации морального реализма и такого утилитаризма нет ничего необычного и противоречивого. Но может показаться, что она нарушает независимость моральных свойств от людей, от сознания, и моральные свойства лишаются объективности – ведь ощущение удовольствия никак не может быть независимым от сознания. Чтобы избежать этой проблемы реалистам необходимо истолковать независимость особым образом. В каком же смысле ощущение удовольствия человеком можно назвать независимым от сознания? Обладание этим ощущением является независимым от мнений и установок любого наблюдателя, включая самого человека: если человек испытывает удовольствие, то он испытывает его объективно в смысле независимости от того, в чем убеждены окружающие люди и он сам. Если люди перестанут верить в то, что он его испытывает, изменят свое отношение к этому факту, приобретут другие желания или эмоции, то это никак не отразится на самом факте ощущения. Люди могут заблуждаться и считать, что человек ничего не испытывает, но это тоже никак не влияет на наличие удовольствия. Конечно, случай, когда человек чувствует удовольствие, но сам убежден в обратном, встречается крайне редко или никогда, однако в принципе такой самообман возможен и ощущение удовольствия является независимым от его убеждений и установок. Именно подобную независимость моральных истин, свойств и фактов утверждают реалисты. Если удовольствие является моральным благом, то этот факт не будет зависеть от мнений, установок и соглашений людей. Для прояснения этого можно разделить независимость от сознания на два типа:

(ЭНС) Экзистенциальная независимость от сознания: сущность X является экзистенциально независимой от сознания, если и только если X существовал бы, если бы сознаний (minds) не существовало.

(КНС) Концептуальная независимость от сознания: сущность X является концептуально независимой от сознания, если и только если понятие X может быть адекватно артикулировано без упоминания убеждений или установок о X.

Чувство удовольствия будет экзистенциально зависимым от сознания – без сознания оно не существовало бы, но концептуально независимым – мы можем раскрыть это понятие без ссылок на

убеждения об этом чувстве. При таком подходе, деньги, например, будут зависимы и экзистенциально, и концептуально (если все люди перестанут считать определенные банкноты или монеты деньгами, то они и перестанут ими быть), а те же деньги как материальные артефакты – куски металла/бумаги – лишь экзистенциально. Для реалистов важна концептуальная независимость, на что указывают многие авторы. Фицпатрик, например, пишет о концептуальной независимости этических стандартов следующее: «… мы можем охарактеризовать ее [независимость], сказав, что, несмотря на вышеупомянутые формы [экзистенциальной] зависимости, существует истинный или корректный набор *этических стандартов*, из которого выводятся частные этические истины, и эти стандарты сами не будут зависеть от таких вещей, как наши этические убеждения и конвенции или наши контингентные желания, установки, обязательства, выборы и так далее – либо прямо, либо непрямо через идеализирующие процедуры…»[13]. Концептуальная независимость должна существовать не только от реальных людей и их актуальных убеждений и желаний, но и от всех возможных идеализаций: если теория полагает, что моральные нормы определяются идеальными агентами, гипотетическими соглашениями и т. д., то ее нельзя отнести к реализму.

Эту же мысль некоторые философы выражают, используя другую терминологию. Расс Шафер-Ландау пишет о независимости моральных истин от точки зрения (stance-independence): «Реалисты полагают, что существуют моральные истины, которые достигаются независимо от любой предпочитаемой перспективы, в том смысле, *что моральные стандарты, которые определяют* [*fix*] *моральные факты, не делаются истинными благодаря их одобрению изнутри любой данной актуальной или гипотетической перспективы*. То, что личность занимает определенную позицию в отношении предполагаемого морального стандарта, не является тем, что делает этот стандарт правильным»[14].

Независимость от сознания часто истолковывают, проводя различие между фактами первого и второго уровня или метафактами. Фицпатрик, например, различает факт первого уровня, состоящий в том, что какое-то действие причиняет страдания людям (он может быть зависим от сознания) и метафакт, состоящий в том, что причинение страданий делает действие неправильным – именно он должен

---

[13] Fitzpatrick W. Ethical Realism. Cambridge, Cambridge University Press, 2022 pp. 7-8
[14] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 15

быть независимым от сознания. Фицпатрик пишет об этом следующее, приводя пример торговли людьми: «… центральная делающая-неправильным [wrong-making] характеристика торговли людьми – характеристика, которая делает ее неправильной и следовательно делает истинным утверждение, что она является неправильной – это тот факт, что она вызывает страдания людей. Этот последний, эмпирический факт о следствиях торговли людьми – назовем его «ВСЛ» – очевидно не является чем-то, что независимо от людей… [имеется] другой факт, полагаемый в данном описании: а именно *оценочный или нормативный мета*-факт, *что* ВСЛ является делающим-неправильным. Наше … утверждение о независимости от перспективы касается подобных мета-фактов, поскольку такие мета-факты (должным образом обобщенные и уточненные) являются тем, что составляет этические стандарты…»[15]. Согласно реализму, независимым от сознания людей должен быть тот факт, что определенные характеристики действия придают ему моральную значимость, делают это действие хорошим или плохим, правильным или неправильным и т. д. Сами эти характеристики вполне могут зависеть от сознания, как зависит вызывание страдания из примера с торговлей людьми.

Джастин Мортон[16] проводит примерно то же самое различие, говоря о нормативных фактах и их ненормативной базе. У каждого нормативного факта есть ненормативная база: действие не может быть морально неправильным просто так, его неправильность должна базироваться на каком-нибудь ненормативном, чисто дескриптивном факте – оно причиняет страдания, оно является нарушением обещания, оно делает людей несчастными и т. д. Такая особенность нормативных свойств часто описывается в терминах супервентности, о которой мы расскажем подробнее в главе 2. По мнению Мортона, независимым от сознания должен быть принцип, связывающий нормативный факт с его ненормативной базой. Он выражает это требование с помощью тезиса, названного им наследованием (inheritance), где дает следующее определение независимости от сознания[17]:

(Насл) Нормативный факт N является независимым от сознания, когда некоторый принцип, связывающий N с его ненормативной базой, является независимым от сознания.

[15] Fitzpatrick W. Ethical Realism. Cambridge, Cambridge University Press, 2022 p. 8
[16] Morton J. Normative principles and the nature of mind-dependence // Philosophical Studies. 2022. № 179(4). pp. 153-176
[17] Ibid., p. 170

Принципами в данном определении будут главные принципы тех или иных теорий из нормативной этики: в утилитаризме, например, это принцип полезности, связывающий тот факт, что совершение какого-либо действия Ф является морально неправильным, с тем фактом, что совершение Ф не максимизирует полезность. Под связыванием Мортон понимает объяснение: принцип полезности объясняет, почему не максимизирующее полезность действие является морально неправильным, то есть он объясняет отдельные нормативные факты. Именно такие принципы не должны быть зависимыми от сознания. Эту зависимость, в свою очередь, Мортон интерпретирует с помощью понятия базирования[18]. Базирование – это односторонняя и некаузальная зависимость одной сущности от другой. Например, синглетон, то есть множество из одного элемента, {Сократ} базируется на самом Сократе, краснота малинового шара базируется на его малиновости, которая является оттенком красного и т. д. Принцип является зависимым от сознания, если он базируется на ментальных фактах:

(Зависимость принципа) Нормативные принципы являются зависимыми от сознания только тогда, когда они асимметрично базируются на ментальных фактах.

Важнейшее преимущество подобной формулировки, по мнению Мортона, в том, что она делает явным тот факт, что деление на реализм/антиреализм является делением в метаэтике, а не в нормативной этике: важно не содержание нормативного принципа, а его собственный статус – его соотношение с сознанием людей. Например, при понимании полезности как счастья/удовольствия, содержание утилитаристского принципа полезности неразрывно связано с сознанием людей – моральные факты базируются в нем на ментальных. Однако приверженность такому принципу не предрешает метаэтической позиции сторонника утилитаризма: если он реалист, то сам принцип будет верен для него независимо от сознания и не будет базироваться на ментальных фактах. Как пишет Мортон: «Если нам нужно узнать, привержен ли какой-то определенный утилитарист зависимости от сознания, мы должны спросить ее, считает ли она, что *сам принцип полезности* асимметрично базируется на ментальных

[18] Кононов Е. А. Аналитическая метафизика. Тематический обзор. 2-е изд., испр. и доп. М. 2023 с. 163-184 https://www.academia.edu/94361618

фактах. И этот вопрос не решается просто приверженностью утилитаризму. Таким образом, мы получаем желаемый результат, что наша теория (не)зависимости от сознания оставляет утилитаризм совместимым как с зависимостью от сознания, так и с независимостью от сознания моральных фактов»[19].

Некоторые авторы, например Марк Джонстон[20], предпочитают говорить не о независимости от сознания вообще, а более конкретно о независимости моральных свойств и фактов от ответа/реакции людей и о независимости от их суждений. То есть эти авторы пытаются осмыслить объективность как ответ-независимость. Для этого они проводят различие между ответ-зависимыми (response-dependent) и ответ-независимыми понятиями, фактами и свойства. Если моральные свойства являются ответ-зависимыми, что отрицается реализмом, то их можно уподобить вторичным качествам, таким как цвета: «В соответствии с традиционным представлением, будет истинным назвать этот томат «красным», также как будет истинным назвать его «круглым» … это представление признает факты о распределении первичных и вторичных качеств в равной мере. Разница в том, что красный цвет предмета, хотя и является внутренней характеристикой объекта, тем не менее считается связанным с нами и нашей чувственностью [sensibility], в то время как круглота предмета считается никак с нами не связанной. И все же эта «субъективность» или «связанность с сознанием» вторичных качеств считается совместимой с обыденным представлением, что цвета, подобно формам, ни каузально, ни экзистенциально не зависят от ментальной активности»[21]. Между красным цветом и сознанием нет каузальной или экзистенциальной зависимости: сознание не создает красный цвет и не окрашивает томат в красный. Между цветом и сознанием есть зависимость особого рода, которую и называют ответ-зависимостью. Но в чем именно она заключается? Марк Джонстон считает ее разновидностью диспозициональности[22], которую он определяет следующим образом (он пишет

[19] Morton J. Normative principles and the nature of mind-dependence // Philosophical Studies. 2022. № 179(4). p. 171

[20] Johnston M. Objectivity refigured: Pragmatism without verificationism // Haldane J., Wright C. (eds.) Reality, Representation, and Projection. Oxford, Oxford University Press, 1993 pp. 85-130

[21] Rosen G. Objectivity and Modern Idealism: What is the Question? // Michael M., O'Leary-Hawthorne J. (eds.) Philosophy in Mind Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 277–319.

[22] Кононов Е. А. Аналитическая метафизика. Тематический обзор. 2-е изд., испр. и доп. М. 2023 с. 231-253 https://www.academia.edu/94361618

о понятиях, но определение легко переносится на свойства и факты)[23]:

(Дисп) Понятие F является диспозициональным, если и только если верно тождество формы: Понятие F = понятие диспозиции произвести R в S при условиях C.

Под R понимается манифестация диспозиции, S представляет собой место манифестации, а C – условия, при которых манифестация происходит. Примером понятия F может быть растворимость, где, например, R – растворение, S – кубик сахара, а C – помещение в воду. Особым случаем диспозициональности является ответ-диспозициональность, в которой: 1. R представляет собой ответ, реакцию некоторого субъекта, которая сущностно и внутренне включает определенные ментальные процессы, то есть таких реакций, как повышение температуры тела или изменение химического состава крови, недостаточно, 2. местом манифестации S является субъект или группа субъектов, 3. условия манифестации C являются определенными условиями, при которых определенные субъекты могут проявить определенную реакцию. Некоторые понятия не являются ответ-диспозициональными непосредственно, но связаны с такими понятиями тем или иным неустранимым образом. Все они, согласно Джонстону, являются ответ-зависимыми понятиями, которые можно определить так: «… понятие является ответ-зависимым, если и только если оно является ответ-диспозициональным или функционально-истинностной или квантификационной комбинацией понятий, где, по крайней мере, один незаменимый компонент является ответ-диспозицональным понятием»[24]. В соответствии с этим подходом, определение красного цвета будет выглядеть следующим образом:

(Красн) Понятие красноты = понятие диспозиции выглядеть красным для стандартных наблюдателей в стандартных условиях.

---

[23] Johnston M. Objectivity refigured: Pragmatism without verificationism // Haldane J., Wright C. (eds.) Reality, Representation, and Projection. Oxford, Oxford University Press, 1993 pp. 85-130

[24] Johnston M. Objectivity refigured: Pragmatism without verificationism // Haldane J., Wright C. (eds.) Reality, Representation, and Projection. Oxford, Oxford University Press, 1993 p. 104

Все это легко перенести на моральные понятия, которые также можно считать ответ-диспозициональными:

(Хор) x является хорошим положением дел, если и только если мы предрасположены считать его хорошим в условиях возрастающей неоценочной информации и критической рефлексии[25].

(Цен) Понятие ценности = понятие ценимости нами в условиях наиболее полного из возможных знакомства.

Данные определения, как можно заметить, не дают анализа определяемых понятий, поскольку одни и те же термины встречаются и слева и справа от знака равенства, однако они являются априорно истинными и проясняют рассматриваемые понятия, выявляя их зависимость от субъективных реакций. Теперь эти определения можно перенести на факты. Гидеон Розен делает это с помощью следующего положения о каком-либо ответ-зависимом дискурсе[26]:

(ОЗД) Когда центральные понятия дискурса являются ответ-зависимыми, истинные предложения внутри дискурса репрезентируют ряд субъективных и ответ-зависимых фактов.

(ОФОН) Факт является подлинно объективным, если он репрезентирован в дискурсе, чьи центральные понятия являются ответ-независимыми.

Метаэтическую теорию, которая подчиняется (ОЗД), можно назвать реализмом лишь в минимальном смысле, полноценным моральным реализмом она не будет.

Еще одно, близкое к вышеописанному, понимание объективности связывает ее с независимостью от суждения. Суждение является разновидностью реакции, но отличается от других видов реакций тем, что в нем фигурирует то самое понятие, о (не)зависимости от суждения которого идет речь[27]:

---

[25] Ibid., p. 105

[26] Rosen G. Objectivity and Modern Idealism: What is the Question? // Michael M., O'Leary-Hawthorne J. (eds.) Philosophy in Mind Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 292

[27] Ibid., p. 297

(СЗП) Понятие F является зависимым от суждения (judgment-dependent), если и только если истинно априори, что x является F, если и только если некоторые субъекты S вынесут суждение, что x является F в условиях C.

Точно таким же образом определение переносится с понятий на факты:

(СЗД) Когда центральные понятия дискурса являются зависимыми от суждения, истинные предложения внутри дискурса репрезентируют ряд субъективных и зависимых от суждения фактов.

(ОФСН) Факт является подлинно объективным, если он репрезентирован в дискурсе, чьи центральные понятия являются независимыми от суждения.

Рассмотренные нами представления об объективности похожи друг на друга и связывают ее с отсутствием зависимости соответствующих свойств, фактов, понятий от тех или иных состояний субъекта. В связи с этим некоторые авторы объединяют все эти определения в одно. Так поступает, например, Конни Росати, которая дает следующее комбинированное определение независимости морали от сознания[28]:

(Незав) По крайней мере некоторые моральные факты являются независимыми от контрфактуальных или актуальных установок, эмоций, ценностей или суждений любых агентов в том смысле, что, по крайней мере, некоторые моральные факты не являются полностью базирующимися на и не являются тождественными фактам о контрфактуальных или актуальных установках, эмоциях, ценностях или суждениях любых агентов.

Однако существует другие представления об объективности, не связывающие ее напрямую с независимостью от сознания в понимаемом выше смысле. Криспин Райт полагает[29], что объективность, помимо независимости от суждения, следует увязывать с широтой

[28] Rosati C. Mind-Dependence and Moral Realism // McPherson T., Plunkett D. (eds.) The Routledge Handbook of Metaethics p. 365

[29] Wright C. Truth and Objectivity. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992 pp. 174-202

космологической роли (width of cosmological role), то есть с тем, что именно могут объяснить рассматриваемые свойства, факты или положения дел. Положения дел в какой-то области имеют узкую космологическую роль, если они не объясняют ничего, кроме наших убеждений об этой области. Положения дел обладают широкой космологической ролью, если они объясняют что-то помимо наших убеждений. Физические положения дел являются парадигмальным случаем широкой космологической роли: они объясняют не только наши убеждения, но и реакции живых существ, не обладающих убеждениями и вообще языком (младенцев, животных), различные события, затрагивающие неживые объекты и т. д. Райт приводит пример влажности камней. С помощью этой влажности мы можем объяснить[30]:

1. Мое восприятие, и следовательно убеждение, что камни влажные.
2. Интерес маленького, не овладевшего языком, ребенка к своим рукам, после того как он потрогал камни.
3. Мое поскальзывание и падение.
4. Большое количество мха, растущего на них.

Для доказательства объективности моральных фактов, моральным реалистам необходимо привести примеры их широкой космологической роли. Как мы увидим в главах 3 и 4, именно это они и пытаются сделать: Дэвид Бринк и Питер Рейлтон, например, пытаются доказать, что несправедливость общественного устройства будет приводить к негативным для этого общества эффектам, даже если о ней никто не знает, и все члены общества убеждены в справедливости его устройства.

Еще одно истолкование объективности было предложено Бернардом Уильямсом[31]. В соответствии с ним, факт является объективным, если он фигурирует в абсолютном представлении о мире (absolute conception of the world). Это представление является истинной репрезентацией мира, которая отличается от всех других истинных репрезентаций теми понятиями, которые оно использует. Используемые в нем понятия не должны быть ограниченными или узкими (parochial). Уильямс определяет узкие понятия как такие, которые доступны только существам особого рода. Не являющиеся

[30] Wright C. Truth and Objectivity. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992 p. 197
[31] Williams B. Descartes: The Project of Pure Enquiry. New York, Penguin, 1978 pp. 244-247

узкими понятия доступны любому достаточно развитому для обладания им существу. Примером узких понятий могут быть понятия отдельных цветов и цвета вообще. Они не будут доступны слепорожденному человеку или инопланетянину, который вообще лишен зрительного восприятия, подобного нашему. Как мы видим, вторичные качества и в теории Уильямса оказываются лишены объективности. Еще одним примером узких понятий являются понятия, специфические для той или иной культуры – эвдемония у древних греков или моно-но аварэ у японцев. Очевидным примером представления, не использующего узкие понятия, будет естественнонаучная картина мира. Как кажется, все разумные создания нашей Вселенной, обладающие достаточно развитой наукой, должны использовать одинаковые понятия массы, электрического заряда и т. д. Основываясь на таком делении понятий, можно дать следующее определение объективного факта[32]:

(ОФАП) Факт является полностью объективным, если и только если он будет репрезентирован в абсолютном представлении о мире, рассматриваемом как истинная история, которая может быть рассказана без использования узких понятий.

Моральные реалисты должны показать, что главные моральные понятия не являются узкими и не зависят от каких-то частных и специфических особенностей той или иной культуры или общества.

Вне зависимости от того, как мы представляем себе объективность и независимость от сознания, моральный реализм должен быть дополнен третьим тезисом:

(Реал 1) Моральный дискурс является когнитивистским.

(Реал 2) Некоторые моральные предложения истинны.

(Реал 3) Моральные истины, свойства, факты или принципы являются независимыми от сознания и объективными.

В результате мы получим уже не минимальный, а полноценный моральный реализм. С этим определением из трех тезисов

[32] Rosen G. Objectivity and Modern Idealism: What is the Question? // Michael M., O'Leary-Hawthorne J. (eds.) Philosophy in Mind Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 306

согласятся подавляющее большинство философов, как противников, так и сторонников морального реализма. Однако некоторые из них дополняют эти тезисы еще одним или несколькими, а другие – разделяют третий тезис на два, поскольку согласны только с его частью. Последнюю позицию занимает Дерек Парфит, который предлагает необычную версию реализма, называемую им неметафизическим когнитивизмом (non-metaphysical cognitivism)[33]. Хотя его взгляд является нетипичным, мы остановимся на нем немного подробнее для прояснения стандартной версии реализма.

Парфит принимает лишь часть третьего тезиса реализма – он признает существование объективных моральных истин:

(Реал 3-1) Моральные истины или принципы являются независимыми от сознания и объективными.

Однако, по мнению Парфита, у этих истин нет факторов истинности (truth-makers)[34], то есть тех сущностей в нашем мире или других возможных мирах, которые бы делали эти истины – предложения, пропозиции и т. д. – истинными. В этом они отличаются от обычных истин, обладающих факторами. Например, истинное предложение:

(РП) Рост Петра составляет 178 сантиметров.

будет истинным не само по себе, но благодаря тому, что в нашем мире есть человек Петр, на которого ссылается имя «Петр» из данного предложения, и он обладает определенным свойством – ростом в 178 сантиметров. Если бы моральные предложения были похожи в этом отношении на (РП), то в мире должны были бы существовать объекты и свойства, являющиеся их факторами истинности. Однако здесь возникают метафизические трудности – вопросы о том, что собой представляют предполагаемые моральные свойства, как они соотносятся с естественными и т. д. Парфит пытается избежать необходимости отвечать на эти вопросы, но сохранить истинность и объективность морали. Для этого он провозглашает, что у моральных истин нет факторов истинности, их принятие не влечет за собой

[33] Parfit D. On What Matters: Volume Two. Oxford, Oxford University Press, 2011 pp. 475-487

[34] Кононов Е. А. Аналитическая метафизика. Тематический обзор. 2-е изд., испр. и доп. М. 2023 с. 12-32 https://www.academia.edu/94361618

онтологических обязательств – то есть обязанности признавать существование каких-либо сущностей. Свой неметафизический когнитивизм он сводит к двум главным положениям[35]:

(1) Существуют некоторые утверждения, которые истинны в самом сильном смысле, но эти истины не обладают позитивными онтологическими последствиями.

(2) Когда такие утверждения утверждают, что есть какие-либо вещи или что эти вещи существуют, данные утверждения не подразумевают, что эти вещи существуют в каком-либо онтологическом смысле.

По мнению Парфита, моральные истины аналогичны в этом отношении истинам логики и математики. Утверждения математики, несомненно, истинны, однако об абстрактных математических объектах, в частности о числах, следует сказать: «Числа не являются тем видом сущностей, о которых можно задать достаточно ясный вопрос, существуют ли они в определенном онтологическом смысле или реальны, хотя они не во времени и пространстве»[36]. Для большинства философов недостатки теории Парфита значительно перевешивают ее онтологическую экономность. Некоторые критики полагают[37], что в ней остается непонятным, как именно и в каком смысле моральные утверждения являются истинными.

Можно ли считать теорию Парфита реализмом? Ясного ответа на этот вопрос нет. Сам Парфит назвал ее позже нереалистским когнитвизмом (non-realist cognitivism), хотя и заметил[38], что так ее можно назвать, если понимать реальность в «онтологически полновесном» («ontologically weighty») смысле, в котором абстрактные или лишь возможные объекты не являются реальными.

Подавляющее большинство реалистов считают, что истинность моральных утверждений влечет за собой определенные онтологические обязательства, что можно выразить, дополнив тезис (Реал 3-1) следующим образом:

---

[35] Parfit D. On What Matters: Volume Two. Oxford, Oxford University Press, 2011 p. 479
[36] Parfit D. On What Matters: Volume Two. Oxford, Oxford University Press, 2011 p. 479
[37] Suikkanen J. Non-Realist Cognitivism, Truth, and Objectivity // Acta Analytica. 2017. № 32. pp. 193–212
[38] Parfit D. On What Matters: Volume Three. Oxford, Oxford University Press, 2011 p. 61

(Реал 3-1) Моральные истины или принципы являются независимыми от сознания и объективными.

(Реал 3-2) Моральные истины или принципы обладают факторами истинности – независимыми от сознания и объективными моральными свойствами, фактами, положениями дел, которые являются частью онтологии мира.

Тезис (Реал 3-2) подчеркивает, что у моральных реалистов есть онтологические обязательства, они должны решать трудные метафизические вопросы о природе моральных свойств, их соотношении с неморальными и так далее. Кроме того, признание реалистом объективного существования моральных свойств и фактов порождает эпистемические вопросы: можем ли мы познать эти свойства и факты, и если да, то каким именно образом? Ответ на последний вопрос зависит от того, являются ли моральные свойства естественными. В связи с этим реалисты, придерживающиеся натуралистских и travaturalистских версий реализма, предлагают разные способы познания моральных свойств, которые мы рассмотрим в следующих главах. Однако практически все реалисты признают принципиальную познаваемость моральных свойств и действительное наличие у нас морального знания. Реализм представляет собой антискептическую позицию, в связи с чем мы можем добавить еще один тезис к нашей характеристике МР:

(Реал 4) Моральные свойства, факты, положения дел являются познаваемыми. Люди обладают обоснованными моральными убеждениями и моральным знанием.

Здесь необходимо подчеркнуть одну особенность реализма. Поскольку он считает, что моральные свойства и факты существуют объективно и независимы от сознания, то моральное знание не гарантировано для нас – всегда имеется возможность ошибки. Причем возможными оказываются не только отдельные ошибки в отношении тех или иных моральных свойств и фактов – в принципе, мы можем полностью заблуждаться относительно морали. Получается, что реализм признает возможность морального скептицизма с одной стороны, но отрицает его реальность с другой: несмотря на возможность скептицизма, мы обладаем знанием о морали. В противоположность этому, отрицающие объективность морали теории, то есть релятивизм и

конструктивизм (по крайней мере, некоторые их разновидности) отвергают саму возможность скептицизма: если моральные факты создаются людьми, то они не могут их не знать. Стюарт Брок и Эдвин Марес выразили эту особенность реализма относительно какой-либо области с помощью двух тезисов[39]:

(ТУ) Тезис уверенности: хотя это может быть трудным в некоторых обстоятельствах, мы всегда способны получить знание о существовании и природе той области, относительно которой мы являемся реалистами. Эта область является эпистемически доступной.

(ТН) Тезис ненадежности: возможно находиться в состоянии неведения или ошибки относительно области, о которой мы являемся реалистами. Для того, чтобы избежать подобных ошибок, нам необходимо вступить в подобающий контакт с рассматриваемой областью, и нет никакой гарантии, что кто-либо преуспеет в этом.

Поскольку реализм является антискептической позицией, нам необходимо несколько подробнее остановиться на моральном скептицизме. Одна из наиболее полных классификаций морального скептицизма была предложена Вальтером Синнотт-Армстронгом в книге «Моральные скептицизмы». Он выделил следующие его разновидности[40]:

- Скептицизм относительно моральной приложимости истинности (truth-aptness): ни одно из содержательных моральных убеждений не является тем, к чему приложима истинность (то есть они не являются тем видом вещей, которые могут быть истинными или ложными). По сути, этот вид скептицизма представляет собой нонкогнитивизм.

- Скептицизм совместно с моральной ошибкой: к некоторым содержательным моральным убеждениям приложима истинность, но ни одно не является истинным. Этот скептицизм является моральной теорией ошибки.

[39] Brock S., Mares E. Realism and Anti-Realism. Chesham, Acumen Publishing, 2007 pp. 5-6
[40] Sinnott-Armstrong W. Moral Skepticisms. New York, Oxford University Press, 2006 pp. 10-12

- Скептицизм относительно моральной реальности: моральные факты или свойства не существуют. Данный вид скептицизма принимают и нонкогнитивисты и сторонники моральной теории ошибки. Следует добавить, что некоторые современные нонкогнитивисты (квазиреалисты и др.) признают существование моральных свойств и фактов в минималистском смысле, о чем мы подробнее расскажем при обсуждении проблемы подкрадывающегося минимализма в конце главы 10.

- Академический скептицизм относительно морального знания: никто никогда не знает, что какое-либо содержательное моральное убеждение является истинным.

- Академический скептицизм относительно обоснованных моральных убеждений: никто никогда не обладает обоснованными моральными убеждениями.

- Пирроновский скептицизм относительно морального знания: воздерживается от убеждения в том, знает ли кто-либо, что какое-либо содержательное моральное убеждение является истинным.

- Пирроновский скептицизм относительно обоснованных моральных убеждений: воздерживается от убеждения в том, обладает ли кто-либо обоснованными моральными убеждениями.

Моральный реализм отвергает все виды скептицизма – он признает, что моральные факты и свойства существуют, моральные убеждения могут быть истинными/ложными, часть из них действительно истинна, и у нас есть как обоснованные моральные убеждения, так и моральное знание. Добавленный нами тезис (Реал 4) необходим, чтобы показать отвержение моральным реализмом последних четырех типов скептицизма, касающихся обоснованности наших моральных убеждений и наличия у нас морального знания. Такая позиция возлагает на МР дополнительные обязательства – реалистские теории должны показать, как именно мы познаем моральную реальность. В последующих главах мы посмотрим, как они решают эту задачу.

Небольшая группа реалистов идет дальше и добавляет к характеристике МР еще один тезис. По их мнению, подлинный реализм в отношении морали должен признавать особый статус моральной реальности и ее нередуцируемость. То есть настоящий моральный

реализм должен быть нон-натурализмом и утверждать, что моральные свойства и факты являются свойствами и фактами sui generis, которые не тождественны и не сводимы к любым дескриптивным. Почему они так считают? Один из сторонников такого взгляда, Майкл Хьюмер, полагает, что только нон-натурализм, который он именует интуиционизмом, признает подлинную реальность морали. Для всех остальных, будь они нонокогнитивистами или сторонниками натуралисткой разновидности реализма, существует только один вид фактов – дескриптивные, неоценочные факты. В их представлении о мире нет места для особой моральной реальности и только нон-натурализм ее признает: «Интуиционисты фундаментально отличаются от всех остальных в их взгляде на мир. Все субъективисты, натуралисты, нонкогнитивисты и нигилисты согласны в их базовом взгляде на мир, поскольку у них нет существенных разногласий о том, чем являются неоценочные факты, и все они согласны, что не существует дальнейших фактов, сверх и помимо этих»[41]. С этим согласен Фицпатрик, который к своей характеристике морального реализма, примерно совпадающей с нашей, добавляет еще один пункт, утверждающий существование нередуцируемой нормативной реальности[42]:

(ННР) Существуют по крайней мере некоторые нередуцируемо нормативные свойства и факты, которые принадлежат миру, являются частью реальности, а следовательно онтологически полноценны и либо являются фундаментальными, либо частично базируются на более фундаментальных нормативных свойствах и фактах, так что нормативная реальность существует на всем пути вниз.

Фицпатрик убежден, что отвергнуть нередуцируемо нормативные факты – значит отвергнуть саму нормативную (моральную) реальность и подменить ее другой реальностью – дескриптивной, неоценочной, естественной и т. д. Натуралисты с этим, естественно, не согласятся – если моральные факты окажутся разновидностью естественных, то они не станут от этого менее реальными, хотя их нередуцируемая нормативность может быть утеряна. Требование подобной нормативности неправомерно сужает понятие реализма и фактически отождествляет его с нон-натурализмом. В связи с этим мы добавим еще один пункт к нашей характеристике реализма, но

[41] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005 p. 8

[42] Fitzpatrick W. Ethical Realism. Cambridge, Cambridge University Press, 2022 p. 34

отметим его звездочкой, подчеркнув, что большинство философов не считает его частью определения МР:

(Реал 5*) Моральные свойства и факты обладают нередуцируемой нормативностью.

Теперь мы можем дать полную характеристику морального реализма, состоящую из следующих положений – пяти основных и одного дополнительного, принимаемого лишь небольшой частью философов, сторонников нон-натурализма:

(Реал 1) Моральный дискурс является когнитивистским.

(Реал 2) Некоторые моральные предложения истинны.

(Реал 3-1) Моральные истины или принципы являются независимыми от сознания и объективными.

(Реал 3-2) Моральные истины или принципы обладают факторами истинности – независимыми от сознания и объективными моральными свойствами, фактами, положениями дел, которые являются частью онтологии мира.

(Реал 4) Моральные свойства, факты, положения дел являются познаваемыми. Люди обладают обоснованными моральными убеждениями и моральным знанием.

(Реал 5*) Моральные свойства и факты обладают нередуцируемой нормативностью.

Из этой характеристики хорошо видно, что МР представляет собой континуум взглядов – первые два пункта составляют минимальный реализм, а каждый последующий пункт дает нам более сильную версию реализма. В своем изложении метаэтических теорий в данной книге мы будем следовать вдоль этого континуума, но в обратном порядке, начав с самой сильной версии, которая признает все пункты определения, то есть с морального нон-натурализма. Эта теория была практически общепринятой на момент зарождения метаэтики как отдельной дисциплины, и ее сторонником был один из «отцов-основателей» метаэтики Джордж Мур. Ее мы рассмотрим в

следующей главе, а затем будем идти вдоль реалистского континуума, все больше отдаляясь от самой сильной версии МР и спускаясь вниз следующим образом:

(Реал 5*)	принимается	моральный нон-натурализм	**Гл. 2**
	отвергается	моральный натурализм	**Гл. 3-4**
(Реал 4)	отвергается	моральный скептицизм относительно знания	
(Реал 3-2)	отвергается	неметафизическй когнитивизм	
(Реал 3-1)	отвергается	конструктивизм, релятивизм	**Гл. 5-6**
(Реал 2)	отвергается	моральная теория ошибки, революционный моральный фикционализм	**Гл. 7-8**
(Реал 1)	отвергается	нонкогнитивизм	**Гл. 9-11**

Продвигаясь в нашем изложении, мы будем все дальше удаляться от полновесного реализма, пока не достигнем в главе 9 нонкогнитивизма в версии Айера, для которого моральный дискурс является простым выражением эмоций, а его реалистская видимость полностью ошибочной. После этого излагаемые нами теории, такие как квазиреализм и норм-экспрессивизм, начнут обратное движение к реализму, пытаясь воспроизвести реалистскую видимость морали, не отказываясь при этом от нонкогнитивизма. В итоге мы сделаем круг и вернемся в главе 11 к минимальной ступени реализма в виде гибридных теорий, совмещающих когнитивизм с нонкогнитивизмом.

В заключение мы кратко изложим содержание каждой последующей главы, а в конце представим общую схему рассмотренных в книге метаэтических теорий.

Глава 2 посвящена нон-натурализму. Мы изложим теории Джорджа Мура, Майкла Хьюмера, Дэвида Эноха, Расса Шафера-Ландау. Будет рассмотрен аргумент открытого вопроса Мура в его

разных формулировках, моральная интуиция как способ познания, интернализм/экстернализм относительно моральных суждений и мотивации, аргумент от делиберативной незаменимости, супервентность моральных свойств дескриптивным.

Глава 3 посвящена нередуктивной версии морального натурализма. Мы изложим теории так называемых корнельских реалистов – Ричарда Бойда, Дэвида Бринка, Николаса Стерджена. Будет рассмотрена семантика морального натурализма, мысленный эксперимент с Землей-двойником, вызов Хармана, объяснительная роль моральных свойств, возможность существования аморалиста и влияние этой возможности на спор интернализма и экстернализма суждения.

Глава 4 посвящена редуктивной версии морального натурализма. Мы изложим два варианта редукционизма – апостериорный (синтетический) редукционизм Питера Рейлтона и априорный (аналитический) редукционизм Фрэнка Джексона. Будет рассмотрена редукция моральных свойств к дескриптивным, аргумент от супервентности или необходимой коэкстенсивности Джексона.

Глава 5 посвящена моральному конструктивизму. Мы изложим конструктивистские теории Томаса Скэнлона, Кристины Корсгаард и Шэрон Стрит. Будет рассмотрено различие между конструктивизмом как нормативной теорией и метаэтической позицией, а также разница между кантовким и юмовским конструктивизмом в метаэтике.

Глава 6 посвящена моральному релятивизму. Мы изложим релятивистские теории Гилберта Хармана, Макса Кельбеля, Кэрол Роване, Дэвида Вонга. Будет рассмотрен аргумент от морального несогласия в пользу релятивизма, различие между релятивизмом содержания и релятивизмом истинности.

Глава 7 посвящена моральной теории ошибки. Мы изложим теории Джона Мэки, Ричарда Джойса и Юнаса Ульсона. Будет рассмотрен аргумент от морального несогласия в пользу теории ошибки, различные версии аргумента от странности, интернализм/экстернализм относительно оснований и мотивации, аргумент от компаньонов по вине, аргумент эволюционного разоблачения, моральный консервационизм и аболиционизм.

Глава 8 посвящена моральному фикционализму. Мы изложим теорию революционного фикционализма Ричарда Джойса, являющуюся дополнением теории ошибки и теорию герменевтического фикционализма Марка Калдерона, являющуюся своеобразной

разновидностью нонкогнитивизма. Будет рассмотрен фикционализм вообще, аргумент от моральной неуступчивости, проблема акрасии.

Глава 8 посвящена ранним разновидностям нонкогнитивизма. Мы изложим эмотивистские теории Алфреда Айера, Чарльза Стивенсона и прескриптивизм Ричарда Хэара. Будет рассмотрено общее определение нонкогнитивизма и экспрессивизма, мотивационный аргумент, проблема несогласия для нонкогнитивизма, проблема моральной установки и проблема Фреге-Гича.

Глава 10 посвящена более современным разновидностям нонкогнитивзма. Мы изложим квазиреализм Саймона Блэкберна, норм- и план-экспрессивизм Аллана Гиббарда. Будет рассмотрен аргумент от смешанных миров, установочная истина, теоретико-обязательственная семантика, проблема подкрадывающегося минимализма и ее решения.

Глава 11 посвящена теориям, совмещающим когнитивизм и нонкогнитивизм. Мы изложим ассерторический нондескриптивизм Марка Тиммонса, экуменический экспрессивизм Майкла Риджа и реалист-экспрессивизм Дэвида Коппа. Будет рассмотрена контекстуалистская моральная семантика, семантические и прагматические гибридные теории.

Рассмотренные в книге метаэтические теории можно представить в виде схемы, расположенной после списка литературы.

Список литературы

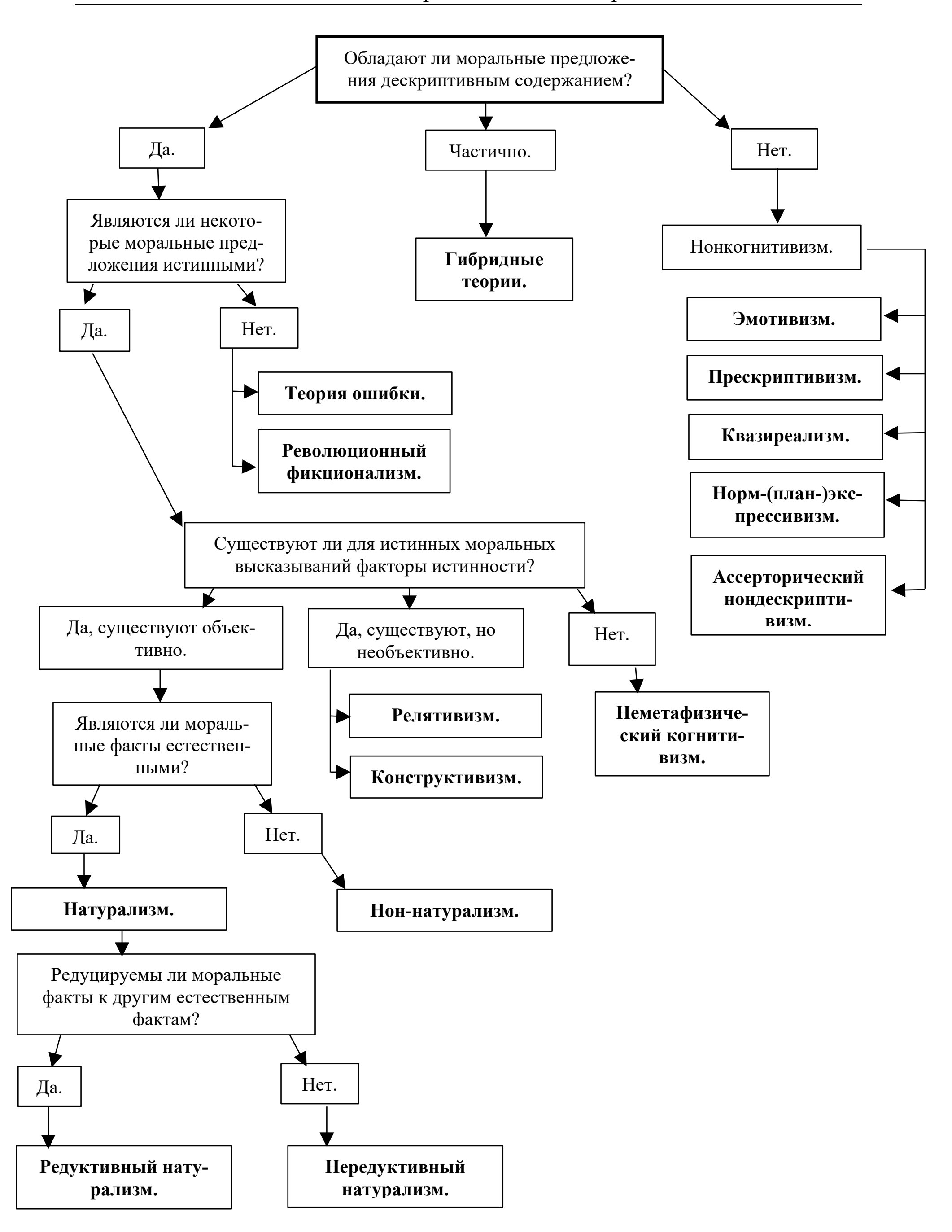
1. Bedke M. Cognitivism and non-cognitivism // McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017 pp. 293-294

2. Brock S., Mares E. Realism and Anti-Realism. Chesham, Acumen Publishing, 2007

3. Fitzpatrick W. Ethical Realism. Cambridge, Cambridge University Press, 2022

4. Strandberg C. Cognitivism // LaFollette H. (ed.) The International Encyclopedia of Ethics. Wiley-Blackwell, 2013 doi: 10.1002/9781444367072.wbiee357

5. van Roojen, Mark, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/



Обладают ли моральные предложения дескриптивным содержанием?
Да.
Частично.
Нет.
Являются ли некоторые моральные предложения истинными?
Гибридные теории.
Нонкогнитивизм.
Да.
Нет.
Эмотивизм.
Прескриптивизм.
Теория ошибки.
Квазиреализм.
Революционный фикционализм.
Норм-(план-)экспрессивизм.
Ассерторический нондескриптивизм.
Существуют ли для истинных моральных высказываний факторы истинности?
Да, существуют объективно.
Да, существуют, но необъективно.
Нет.
Релятивизм.
Неметафизический когнитивизм.
Являются ли моральные факты естественными?
Конструктивизм.
Да.
Нет.
Натурализм.
Нон-натурализм.
Редуцируемы ли моральные факты к другим естественным фактам?
Да.
Нет.
Редуктивный натурализм.
Нередуктивный натурализм.

Глава 2. Моральный нон-натурализм

В наиболее общем смысле спор натурализма и нон-натурализма касается соотношения морали и естественного, природного мира. Натуралисты считают мораль частью этого мира, а нон-натуралисты с этим несогласны. Моральный нон-натурализм (МНН) рассматривает этику как фундаментально автономную от естественных наук дисциплину, которая призвана изучать особого рода реальность (или ее часть) – нормативную реальность. Как пишет один из сторонников МНН Расс Шафер-Ландау: «Существуют подлинные характеристики нашего мира, которые навсегда останутся вне компетенции естественных наук. Моральные факты являются такими характеристиками. Они привносят элемент нормативности, который не может быть схвачен естественными науками. Они говорят нам, что мы *должны* [ought] делать; как нам *следует* [should] вести себя; к чему *стоит* [worth] стремиться; какие *основания* [reasons] у нас есть; что

можно оправдать [justifiable], а что нет. Не существует науки, которая могла бы рассказать нам об этом»[43].

МНН признает существование нормативной реальности: нормативные истины, факты, свойства, пропозиции, предложения, высказывания лежат на стороне должного в различии сущее-должное (is-ought) и на стороне ценности в различии факт-ценность (fact-value), причем одна сторона не может быть редуцирована к другой. Нормативная реальность может включать множество разных норм и ценностей – эстетических, эпистемических, рациональных и так далее, но МНН обращает свое внимание только на один фрагмент этой реальности – моральный. Следует заметить, что МНН противопоставляет нормативные свойства не только естественным, но и вообще всем дескриптивным свойствам, включая сверхъестественные, куда может входить, например, соответствие повелениям Бога в теизме. Для МНН нормативная реальность – это реальность sui generis, не сводимая к какой-либо другой реальности. В связи с этим МНН противопоставляет себя не только натурализму, но и супернатурализму (supernaturalism), к которому относится, например, теория божественных команд. В нашем изложении мы сосредоточимся на споре МНН и натурализма, в связи с чем будем использовать термины «дескриптивный» и «естественный» как взаимозаменяемые.

Так чем же именно нормативные факты и свойства отличаются от естественных? Среди философов нет единого мнения. Часто нормативные факты характеризуют как прескриптивные (prescriptive), так как они говорят не о том, что есть, а о том, что должно быть; направляющие действие (action-guiding), так как они говорят нам, что нам следует делать; влиятельные (authoritative), так как люди должны им следовать. Впрочем, понятия прескриптивности, направления действия и влиятельности тоже вызывают разногласия. Дэвидд Копп предлагает определение, с которым, по его словам, согласятся многие[44]:

(Норм) Нормативный факт имеет определенную прямую внутреннюю релевантность (direct intrinsic relevance) в отношении

---

[43] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 4

[44] Copp D. Normativity and reasons: five arguments from Parfit against normative naturalism // Nuccetelli S., Seay G. (eds.) Ethical Naturalism. Current Debates. Cambridge, Cambridge University Press, 2012 p. 32

наших решений о том, что делать; благодаря своему содержанию, этот факт ограничивает или направляет наши решения или выборы.

Но и это определение многим покажется слишком спорным. По их мнению, деление фактов на нормативные и естественные (или, говоря обобщенно, дескриптивные) можно свести к различию предикатов, с помощью которых их можно успешно описать. Существует интуитивное и хорошо понятное деление предикатов на нормативные и дескриптивные: к первым относятся такие предикаты, как «добрый», «правильный», «добродетельный», «порочный», а ко вторым – «квадратный», «зеленый», «обладающий электрическим зарядом». Опираясь на это различие, мы можем определить нормативные и дескриптивные факты или свойства следующим образом:

(НормСв) Свойство является нормативным, если и только если оно может быть приписано (ascribed) с помощью нормативного предиката.

(ДескрСВ) Свойство является дескриптивным, если и только если оно может быть приписано с помощью дескриптивного предиката.

Мы дали самую общую характеристику МНН, но, говоря более конкретно, его можно свести к трем основным тезисам: семантическому, метафизическому и эпистемическому.

($МНН_{сем}$) Моральные термины не являются синонимичными дескриптивным терминам или выражениям.

($МНН_{мет}$) Моральные свойства существуют и не являются тождественными или редуцируемыми к каким-либо дескриптивным свойствам.

($МНН_{эпист}$) Знание базовых моральных принципов и ценностей является самоочевидным и/или интуитивным.

Эти положения являются взаимосвязанными и могут объяснять друг друга: например, мы можем сказать, что моральные термины нельзя проанализировать в ненормативных терминах как раз из-за того, что моральные свойства нельзя редуцировать к свойствам

дескриптивным. Разные теории, принадлежащие к МНН, могут акцентировать свое внимание на разных тезисах, однако главным является тезис метафизический. Все нон-натуралистские теории признают глубокое и непреодолимое различие между двумя типами свойств, существующих в нашем мире: моральными и естественными свойствами. Моральные свойства – разновидность нормативных, которые мы охарактеризовали выше. Но может возникнуть вопрос: что именно следует понимать под «естественными свойствами»? Философами было выдвинуто множество разных определений, которые рассмотрены в главе 4, посвященной моральному натурализму. Как бы мы ни понимали естественные свойства, самое главное для сторонников МНН то, что моральные свойства такими не являются. То есть главный предмет спора натурализма и нон-натурализма – соотношение моральных нормативных свойств (фактов) и свойств естественных. Для всех натуралистов моральные свойства являются разновидностью естественных. Часть из них, редуктивные натуралисты, настаивают еще и на их редуцируемости к другим естественным свойствам – психологическим, биологическим и т. д. Нередуктивные натуралисты такую редукцию отвергают и считают моральные свойства самостоятельным видом естественных. Нон-натуралисты не согласны ни с теми, ни с другими.

Долгое время МНН был крайне малопопулярной метаэтической теорией, поскольку он плохо вписывался в преобладающее натуралистское мировоззрение большого числа философов и, как считалось, был сопряжен со значительными трудностями. Однако в последние десятилетия его популярность выросла, появилось множество работ, отстаивающих МНН. Тем не менее любая нон-натуралистическая теория должна предложить свое решения ряда трудных проблем. Наиболее известными являются следующие:

1. Проблема познания моральных свойств (эпистемическая): если моральные свойства не являются естественными, то как мы их можем познать?

2. Проблема мотивации (психологическая): весьма распространена точка зрения, что искренние моральные суждения мотивируют людей к совершению соответствующих поступков. Но для МНН моральные сужения – это простые убеждения, констатирующие факты. Как они могут мотивировать людей сами по себе? Эта проблема связана со спором мотивационного интернализма и экстернализма, о чем более подробно мы расскажем по ходу главы.

3. Проблема соотношения естественных и моральных свойств (проблема супервентности): почти все философы признают, что моральные свойства супервентны естественным. Для МНН, которые считают моральные свойства отличными от естественных, объяснение супервентности представляет особую проблему (что такое супервентность также будет рассказано далее).

В данной главе мы рассмотрим наиболее известные современные теории МНН и посмотрим, как они решают эти три проблемы. Но начнем мы с классической теории Джорджа Мура, одного из родоначальников аналитической философии и метаэтики в ее современном виде. Главным трудом Мура, посвященным метаэтическим проблемам, стала выпущенная в 1903 году книга «Principia Ethica». В этой книге термин «метаэика» не употребляется, однако исследуются именно те вопросы, которые потом стали предметом метаэтики. В предисловии Мур пишет, что «попытался отыскать фундаментальные принципы этического рассуждения»[45].

Метаэтическую позицию Мура можно свести к нескольким ключевым тезисам:

1. Онтологический нон-натурализм: существуют независимые от нашего сознания моральные истины и свойства. Некоторые ключевые истины и свойства являются sui generis, то есть они не эквивалентны и не редуцируемы к естественным истинам и свойствам.

2. Семантический нон-натурализм: существует один (или небольшое число) моральный термин, который выражает простое понятие (concept) и обозначает простое свойство. Моральные понятия и пропозиции тоже являются sui generis и не эквивалентны и не редуцируемы без существенных семантических потерь к естественным понятиям и пропозициям. Мур разделяет когнитивистскую семантическую позицию и считает, что моральные суждения выражают убеждения и могут быть истинными или ложными.

3. Эпистемический нон-натурализм (интуитивизм): некоторые базовые моральные пропозиции являются необходимыми, синтетическими и самоочевидными истинами, которые мы можем познать с помощью лишь одной рациональной интуиции.

Наибольшее значение в теории Мура приобретает второй, семантический тезис. По его мнению, мы можем выделить одно понятие, которое является центральным для всей этики. Таким понятием

[45] Мур Дж. Эд. Природа моральной философии М. Республика 1999 с. 23

является понятие блага или добра (good). Главная задача этики – ответить на вопрос «Что такое добро?». Разъясняя этот вопрос, Мур пишет: «Но наш вопрос: "Что такое добро?" может иметь и другое значение. Мы можем иметь в виду не то, какие предметы или явления являются хорошими (are good), а то, как следует определить содержание "добра". В этом случае поставленный выше вопрос следует сформулировать по-другому, а именно: "Что означает добро?", обратив на него самое пристальное внимание. И этот вопрос является самым фундаментальным вопросом этики. То, что обозначается как "добро", действительно представляет собой, за исключением его противоположности – "зла", единственный простой предмет мышления, который относится исключительно к этике. Поэтому его дефиниция – существенный момент для определения этики, и, более того, ошибка в этой дефиниции влечет за собой гораздо больше ошибочных этических суждений, чем любая другая»[46].

Мур предлагает свой ответ на этот вопрос: добро является простым и неопределимым понятием и свойством (следует сразу же заметить, что Мур не проводит четкого различия между семантикой и метафизикой, между понятием и свойством добра. Если «быть добрым» означает, например «быть приятным», то два соответствующих этим предикатам свойства (добро и приятность) являются тождественными). Добру нельзя дать определение, также как нельзя определить желтый цвет: слепорожденный человек никогда не сможет понять, что такое желтый цвет, если он не видел желтых предметов, цвет невозможно выразить с помощью каких-либо других понятий. «Моя точка зрения состоит в том, что "добро" – такое же простое понятие, как и понятие "желтое", что как невозможно кому-либо, кто еще не знает, что такое "желтое", объяснить, что это такое, так невозможно в аналогичной ситуации объяснить, что такое "добро". Дефиниции такого рода, о которых я веду речь, то есть дефиниции, которые описывают действительную сущность предмета или понятия, обозначенного словом, а не просто говорят нам о том, что это слово обычно означает, возможны только тогда, когда предмет или понятие, о котором идет речь, являются чем-то сложным. Вы можете дать определение лошади потому, что лошадь имеет много различных свойств и качеств, которые вы можете перечислить. Но, перечислив их все, разложив понятие лошади на ее простейшие определения, вы не сможете дальше дефинировать эти термины. Они просто нечто, что вы

[46] Мур Дж. Эд. Природа моральной философии М. Республика 1999 с. 43.

понимаете или представляете, и тому, кто не понимает или не может представить их, вы никогда никакими дефинициями не сможете объяснить их природу»[47].

Когда кто-нибудь пытается определить «добро» в каких-либо других терминах, то он совершает одну из самых серьезных метаэтических ошибок – натуралистическую ошибку (naturalistic fallacy). Ошибка, по словам Мура, состоит в любой попытке определить добро, как в естественных, так и в метафизических терминах. Натуралистическая этика может определять добро как удовольствие, как нечто достойное желания и так далее. Метафизическая этика пытается отождествить добро с чем-то сверхчувственным. Например, теория божественных команд (повелений), утверждает, что добро – это то, что соответствует божественное воле. Обе они повинны в натуралистической ошибке. Мур пишет следующее: «Теории, которые я собираюсь обсудить, могут быть разделены на две группы. "Натуралистическая ошибка" всегда заключается в том, что, говоря: "Это есть добро", мы подразумеваем, что предмет, о котором идет речь, находится в некотором определенном отношении к какой-то другой вещи. Но эта вещь, путем ссылки на которую определяется понятие "добро", может быть либо естественным предметом, то есть чем-то, о существовании чего мы знаем из непосредственного опыта, или же предметом, о котором мы можем судить лишь опосредованно, как о существующем в некоем сверхчувственном мире. Эти два типа этических теорий я предлагаю рассмотреть отдельно. Теории второго типа имеет смысл назвать "метафизическими"»[48].

Для опровержения натуралистической ошибки Мур выдвигает свой самый знаменитый аргумент, стремящийся доказать простоту термина «добро», то есть невозможность его проанализировать. Это аргумент открытого вопроса (Open-Question Argument), АОВ. Многие другие философы вслед за Муром предлагали свои версии АОВ, либо в качестве наилучшей реконструкции взглядов самого Мура, либо в качестве оригинальных аргументов. Мы рассмотрим несколько наиболее известных. Но прежде необходимо прояснить используемую терминологию. Что такое открытый/закрытый вопрос? Представим двух людей, которые говорят о своем неженатом друге Петре. Один из них спрашивает другого: «Я знаю, что Петр – холостяк, но является ли он неженатым?» Человек задающий подобный

[47] Там же, с. 44-45.

[48] Мур Дж. Эд. Природа моральной философии М. Республика 1999 с. 68

вопрос, очевидно, не понимает значение слова «холостяк». Тот, кто это значение знает, просто не задаст подобного вопроса; ответ уже заранее, a priori предрешен значением слов «холостяк» и «неженатый», и вопрос можно назвать закрытым. Для компетентного носителя языка даже нет смысла задавать его. По словам Мура: «Этот вопрос не может быть предметом дискуссии, ибо само значение слова решает всю проблему, различие во мнениях может возникать лишь вследствие смешения понятий»[49]. Но если мы, например, спросим, работает ли холостяк программистом, то вопрос будет иметь смысл: в значение слова «холостяк» не входит быть программистом. Вопрос будет открытым. При ответе на него мы узнаем нечто новое.

Но как именно Мур хочет с помощью понятия открытого вопроса уличить своих противников в натуралистической ошибке? Предположим, что теория отождествляет добро с тем, что мы желаем желать (тождество может быть любым). Мы можем задать вопрос: «Является ли x, которое мы желаем желать, добрым?». Если наша теория права, и добро тождественно тому, что мы желаем желать, то заданный вопрос должен быть аналогичным вопросу про холостяка: его нет смысла задавать, он должен быть закрытым. Однако Мур утверждает, что этот и все ему подобные вопросы про добро являются осмысленными и открытыми. Получается, что наша теория (и любая другая, пытающаяся редуцировать добро) ошибочна.

Более строго мы можем сформулировать эту версию, которую Александр Миллер называет ее классической, следующим образом[50]:

1. Предположим, что предикат «добро» синонимичен с или аналитически эквивалентен натуралистическому предикату «N».

2. Следовательно, частью значения утверждения, что «x является N» является то, что x является добром.

3. Следовательно, тот, кто всерьез спрашивает: «Является ли x, которое N, добром?», проявляет концептуальную путаницу, поскольку вопрос является закрытым.

4. Однако, для любого естественного свойства N, всегда является открытым вопросом, является ли x, которое N, добром. То есть,

---

[49] Там же. с. 55

[50] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics Cambridge, Polity Press, 2003 pp. 13-14

спрашивать: «Является ли x, которое N, добром?» не означает проявлять концептуальной путаницы.

5. Следовательно, неверно, что предикат «добро» синонимичен с или аналитически эквивалентен натуралистическому предикату «N».

6. Следовательно, свойство *быть добром* не может быть с концептуальной необходимостью тождественно свойству *быть N*.

Следует заметить, что в 5 и 6 пунктах аргумента проявляется характерное для Мура смешение понятия (которое выражается соответствующим предикатом) и свойства. Из семантического тезиса у Мура непосредственно вытекает тезис метафизический: если предикаты не синонимичны, то и свойства не тождественны. Впрочем, мы можем не обвинять Мура в смешении двух разных категорий, а интерпретировать его переход от пятого к шестому пунктам как принятие семантического теста для свойств[51]:

(СТС) Синонимия является тестом для тождества свойств. Два свойства тождественны, если и только если обозначающие их термины синонимичны.

Как мы увидим, этот тест является крайне спорным и ослабляет убедительность данной формулировки аргумента.

Сходную, но несколько иную интерпретацию аргумента Мура предлагает Марк Эли Калдерон. Он определяет закрытый вопрос как такой вопрос, одного понимания которого достаточно, чтобы знать ответ на него, а значит и задавать его не имеет смысла. Если мы понимаем, что значит вопрос «Является ли холостяк женатым?», то мы уже знаем все, что нужно для правильного ответа – нет, не является. Открытый вопрос в таком случае – тот, который не закрыт. Калдерон дает такую формулировку АОВ[52] (замыкание всеобщности делается путем добавления квантора(ов) всеобщности к формуле так, чтобы все переменные оказались связанными; F означает любой дескриптивный предикат):

---

[51] Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 p. 162

[52] Kalderon M. E. Open Questions and the Manifest Image // Philosophy and Phenomenological Research. 2004. № 2(68) p. 256

1. Если замыкание всеобщности бикондиционала
x есть добро ↔ x есть F
является определением, то **добро** и **F** являются синонимами.

2. Пусть e и e' будут выражениями из одной грамматической категории. Если S[...e...] и S[...e'...] являются предложениями, свободными от контекстов цитирования, и S[...e...] является результатом замены на e всех случаев e' в предложении S[...e'...], то если e и e' являются синонимами, то S[...e...] и S[...e'...] означают одно и то же.

3. Вопросы
Q1 Пусть x есть F, есть ли x добро?
Q2 Пусть x есть добро, есть ли x добро?
отличаются только заменой на **добро** случая **F**.

4. Если **добро** и **F** являются синонимами, то Q1 и Q2 значат одно и то же.

5. Если Q1 и Q2 значат одно и то же, то если компетентный носитель, понимающий Q1, не обладает достаточными сведениями для знания ответа на него (в таком случае Q1 является открытым), то компетентный носитель, понимающий Q2, не обладает достаточными сведениями для знания ответа на него (в таком случае Q2 является открытым).

6. Q1 является открытым.

7. Q2 не является открытым.

8. Следовательно, Q1 и Q2 не значат одно и то же.

9. Следовательно, **добро** и **F** не являются синонимами.

10. Следовательно, замыкание всеобщности бикондиционала
x есть добро ↔ x есть F
не является определением.

Поскольку любая теория, совершающая натуралистическую ошибку, должна включать замыкание всеобщности бикондиционала

подобной формы в качестве определения добра (то есть утверждать, что для всех x, x является добром, если и только если x является некоторым F), то мы можем их все отвергнуть. Ключевой в данной версии аргумента является пятая посылка: если какая-нибудь из натуралистических теорий верна, то вопросы «Пусть x есть F, есть ли x добро?» и «Пусть x есть добро, есть ли x добро?» должны значить одно и то же и быть либо (оба) открытыми, либо (оба) закрытыми. Но очевидно, что это не так. Вопрос «Пусть x есть добро, есть ли x добро?» является простой тавтологией и любой носитель языка знает на него ответ. Значит эти два вопроса имеют разное значение и ни одна из натуралистических теорий не верна.

Аргумент Мура сразу же столкнулся с целом рядом возражений и по мнению большинства философов является неудачным. Мы перечислим наиболее известные из них, а затем рассмотрим попытки других метаэтиков дать новые, неуязвимые для возражений, формулировки АОВ.

АОВ можно обвинить в том, что он приводит в качестве посылки аргумента положение, которое само нуждается в доказательстве (begs the question). Такой посылкой в классической версии является четвертая, а в версии Калдерона – шестая. Сами эти посылки никак Муром не обосновываются, и критик может поставить их под сомнение: действительно ли для любого F вопрос «Пусть x есть F, есть ли x добро?» остается открытым? Вполне возможно, что сторонник натуралистической теории отыщет такой предикат, что никто не усомнится в его синонимичности с добром. Мур рассматривает всего лишь несколько кандидатов на роль F (удовольствие, выполнение долга, нечто, достойное желания и так далее), а затем необоснованно обобщает вывод на все возможные F. Кроме того, со времен Мура появилось несколько гораздо более сложных и изобретательных версий морального натурализма. Например, Ричард Бойд[53] полагает, что добро – это гомеостатический кластер естественных свойств, который удовлетворяет человеческие нужды и ведет к благополучию. Это и ему подобные F могут пройти тест на открытый вопрос. АОВ, как минимум, нуждается в дополнении и обобщении для всех возможных вариантов F, чего будет весьма трудно, если не невозможно, добиться.

---

[53] Boyd R. How to Be a Moral Realist // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988 p. 203

Еще одна критика[54] АОВ обвиняет аргумент в неявной опоре на сомнительную посылку о том, что для концептуального анализа невозможно одновременно быть правильным и информативным. Это утверждение получило название парадокса анализа. Правильный анализ всегда неинформативен. Поясним это на нашем примере с холостяком. Пусть некий носитель языка знает значение слова холостяк, а значит ему известно, что холостяки не женаты. Проанализируем теперь это слово. Правильным анализом будет: «холостяк – это неженатый мужчина». Однако носителю языка об этом уже известно, ничего нового в анализе он для себя не откроет. Аргумент Мура предполагает, что такая же ситуация складывается с любым анализом любого термина. По мнению большинства философов это неверно. Когда мы говорим, что кто-то знает слово, нам следует различать между знанием как (knowledge how) и знанием что (knowledge that). Первое из них означает обладание способностью правильно и уместно употреблять слово в своей речи. Второе – знание пропозиции, в которой дается значение слова. Знающий слово носитель языка может обладать только первым видом знания и не иметь второго. Эту ситуацию можно сравнить со знанием грамматики языка: многие люди, говорящие и пишущие правильно на своем языке, не могут дать формулировку грамматических правил, которым они следуют. Точно также возможна ситуация, когда носитель языка правильно употребляет слово «добро», но не знает его анализа. В таком случае правильный анализ вида «добро есть F» станет для него информативным, а вопрос «Пусть x есть F, есть ли x добро?» будет казаться открытым. Тем не менее анализ будет верным.

Наиболее серьезная проблема для АОВ касается в его приверженности семантическому тесту для свойств. Многие философы[55] его отвергают, полагая, что тест не замечает разницы между смыслом (sense) и референтом (reference) слова. Это различие восходит к работам Готлоба Фреге, который пояснял его на примере планеты Венеры. Дело в том, что планету Венеру из-за солнечного света видно только на восходе и на закате (и не видно днем). Древние греки считали, что есть две планеты – Утренняя звезда (Фосфор) и Вечерняя звезда (Геспер). Слова Фосфор и Геспер имели в древнегреческом языке разный смысл, вопрос «Является ли Фосфор Геспером?» был открытым. Тем

[54] Langford C. Moore’s Notion of Analysis // Schilpp P. (ed.) The Philosophy of G.E. Moore. Lassalle, IL, Open Court, 1999 pp. 319–42

[55] Shackel N. Constructing a Moorean ‘Open Question’ Argument: The Real Thought Move and the Real Objective // Grazer Philosophische Studien. 2021. № 98(3). pp. 463-488

не менее после того, как астрономы установили, что Фосфор и Геспер одна и та же планета Венера, мы знаем, что у этих слов один и тот же референт. Точно также слова «добро» и слово (или сочетание слов) «F» могут иметь разный смысл, но ссылаться на одно и то же свойство. Самое большее, АОВ исключает возможность того, что утверждение о тождестве добра и F является аналитическим, то есть вытекающим из смысла слов. Именно этой идеей и воспользовались некоторые натуралисты, отождествив добро с определенным естественным свойством. По их представлению, утверждение о тождестве является синтетическим и узнается апостериорно, чему наличие открытого вопроса не противоречит. В этом утверждение о тождестве добра и естественного свойства похоже на утверждение о тождестве воды и H_2O.

Некоторые философы, в частности Марк Эли Калдерон[56], Эндрю Алтман[57], Стивен Дарвалл, Аллан Гиббард и Питер Рейлтон[58], предложили формулировки АОВ, которые были бы неуязвимы для критики. Мы рассмотрим три из них. Первая, предложенная Марком Эли Калдероном, использует закон Лейбница о неразличимости тождественных, который гласит:

(ЗЛ) Для любых объектов x и y, если x тождественен y, то для любого свойства p, x обладает p, если и только если y обладает p.

Мы можем применить этот закон к свойству *добро* и любому дескриптивному свойству F (речь будет идти о свойствах свойств, то есть о свойствах второго порядка). Если добро=F, то они должны обладать одними и теми же свойствами. Аргумент стремится показать, что это не так. Его можно представить следующим образом:

1. Для любых x и y, если x тождественен y, то для любого свойства p x обладает p, если и только если y обладает p.

2. Если добро=F, то для любого свойства p добро обладает p, если и только если F обладает p.

---

[56] Kalderon M. E. Open Questions and the Manifest Image // Philosophy and Phenomenological Research. 2004. № 2(68) pp. 251-289
[57] Altman A. Breathing Life into a Dead Argument: G.E. Moore and the Open Question // Philosophical Studies. 2004. № 117. p. 395-408
[58] Darwall S., Gibbard A., Railton, P. Toward fin de siècle ethics: some trends // Philosophical Review. 1992. № 101. p. 117

3. У F есть свойство второго порядка *быть тем, в отношении чего является открытым вопросом, является ли все, обладающее им, добром*.

4. У добра нет свойства второго порядка *быть тем, в отношении чего является открытым вопросом, является ли все, обладающее им, добром*.

5. Следовательно, неверно, что добро=F

Аргумент не затрагивает семантических вопросов и является чисто метафизическим, в нем идет речь только о свойствах и свойствах свойств. Тем самым он избегает указанных выше трудностей. К сожалению, он сталкивается с собственной проблемой, являющейся по мнению некоторых[59] фатальной. Дело в том, что закон не распространяется на интенсиональные свойства, то есть свойства, связанные, например, с установками, мнениями, убеждениями людей. Свойство *быть тем, в отношении чего является открытым вопросом, является ли все, обладающее им, добром* является интенсиональным, поскольку зависит от мнения людей, которым определенный вопрос кажется открытым.

Похожая версия аргумента была предложена Эндрю Алтманом, который тоже рассматривает свойства свойств[60]. Алтман утверждает, что подавляющее число свойств, в том числе благо, не могут быть приписаны (предицированы) сами себе: свойство быть большим не может само быть большим, большим может быть только какой-либо объект. Говорить о величине величины просто бессмысленно (вопрос «Is largeness large?» лишен смысла). Точно также благо не может быть благим. Однако в отношении любого естественного свойства F, вопрос «Является ли F благим?» вполне уместен, так как F может обладать свойством второго порядка *быть благим*. «Является ли приятность благим?» – осмысленный вопрос. Из чего можно сделать вывод о различии между благом и F.

Более формально аргумент Альтмана можно представить так:

---

[59] Kalderon M. E. Open Questions and the Manifest Image // Philosophy and Phenomenological Research. 2004. № 2(68) p. 271

[60] Altman A. Breathing Life into a Dead Argument: G.E. Moore and the Open Question // Philosophical Studies. 2004. № 117. p. 395-408

1. Благо не допускает осмысленного самопредицирования (self-predication).

2. Благо может быть осмысленно предицировано любому естественному свойству F.

3. Свойства Q и F не могут быть тождественны, если Q не допускает самопредицирования, но Q может быть предицировано F.

4. Следовательно, благо не тождественно любому естественному свойству F.

Противники аргумента могут отвергнуть вторую посылку и сказать, что естественные свойства благими быть не могут, благими могут быть лишь объекты, события, положения дел и так далее. «Является ли приятность благим?» кажется осмысленным только потому, что на самом деле мы спрашиваем: «Являются ли приятные объекты благими?». Альтман уверен, что быть благими могут не только объекты или события, но и свойства[61]. В итоге спор между сторонниками и противниками аргумента сводится к разнице в интуициях.

Другая версия АОВ была предложена Стивеном Дарваллом, Алланом Гиббардом и Питером Рейлтоном[62]. Она опирается на идею о мотивирующей силе моральных суждений (мотивационный интернализм). Суждения с предикатом Добро такой силой обладают, а с натуралистическим предикатом F – нет. Получается, что суждения с F вообще не являются моральными, а значит и свойство, выражаемое предикатом F, не является добром. Более строгую формулировку этого аргумента дал Александр Миллер[63]:

1. Существует концептуальная, внутренняя связь между высказыванием морального суждения и наличием мотивации, ceteris paribus, действовать так, как суждение предписывает. При отсутствии слабости воли или других психологических расстройств,

---

[61] Altman A. Breathing Life into a Dead Argument: G.E. Moore and the Open Question // Philosophical Studies. 2004. № 117. p. 405

[62] Darwall S., Gibbard A., Railton, P. Toward fin de siècle ethics: some trends // Philosophical Review. 1992. № 101. p. 117

[63] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics Cambridge, Polity Press, 2003 pp. 13-14

высказывание суждения, что некий тип действия морально хорош, влечет за собой наличие мотивации к совершению действия этого типа.

2. Компетентные и мыслящие носители языка убеждены, что они могут представить трезво мыслящих (и психологически здоровых) людей, которые судят, что F (некоторое естественное свойство) имеет место (obtains), но которые не могут найти подходящего основания или мотива, чтобы действовать в соответствии с этим суждением.

3. Если не существует концептуальной связи между высказыванием суждения о том, что F имеет место и наличием мотивации для соответствующего действия, то мы будем ожидать наличия у компетентных и мыслящих носителей языка убеждения из п. 2

4. Следовательно, если нет другого объяснения убеждения из п. 2, то мы можем заключить, что не существует концептуальной связи между высказыванием суждения о том, что F имеет место и наличием мотивации для соответствующего действия.

5. Следовательно, если нет другого объяснения убеждения из п. 2, то мы можем заключить, что суждение о том, что F имеет место не является моральным суждением.

6. Следовательно, если нет другого объяснения убеждения из п. 2, то мы можем заключить, что свойство *быть добром* не тождественно и не редуцируемо с концептуальной необходимостью к свойству *быть F*.

Как мы видим, цели аргумента Дарвалла, Гиббарда и Рейлтона гораздо скромнее: объектом атаки является только аналитический редуктивный натурализм (о нем мы расскажем в главе 4). К тому же аргумент обретает силу, только если натуралисты не смогут найти альтернативного объяснения убеждения носителей языка из п. 2. Аргумент предполагает истинность интернализма суждения, который некоторые натуралисты, например, Дэвид Бринк, не признают (подробнее об этом в главе 3).

В итоге мы можем сказать, что, по мнению большинства философов, АОВ не достигает поставленных целей. Самое большее, он

создает трудности для аналитического натурализма, которые натурализм другого типа вполне может преодолеть. Еще одна версия АОВ, направленная против синтетического натурализма, была предложена Марком Тиммонсом и Теренсом Хорганом. Она будет рассмотрена нами в главе 3, посвященной синтетическому (нередуктивному) натурализму.

В заключение скажем несколько слов о моральной эпистемологии Мура. Она вызвала значительное отторжение у многих философов. Мур был интуитивистом и считал, что люди обладают особым интуитивным доступом к моральной реальности. Существует набор самоочевидных моральных истин, которые мы можем интуитивно схватывать и «видеть» их истинность. Проблема в том, что Мур почти ничего не говорит о природе этой интуиции: как именно работает эта способность, откуда она берется и так далее. Хотя в 30-е годы было несколько известных интуитивистов, таких как Ч. Д. Броуд (C. D. Broad) и У. Д. Росс (W. D. Ross), его популярность быстро сошла на нет. Для более натуралистски настроенных философов, эта «квазиперцептуальная» способность представлялась чем-то фантастическим и неправдоподобным. Тем не менее в конце XX – начале XXI вв. произошло неожиданное для многих возрождение интуитивизма и нон-натурализма в целом. Появилось множество статей и монографий, отстаивающих различные нон-натуралистические теории, наиболее известные из которых мы и рассмотрим, начав с теории Майкла Хьюмера.

По его мнению, все метаэтические теории можно разделить на два главных вида, монизм и дуализм. В соответствии с монизмом, в мире существует только один тип фактов и свойств, неоценочные (non-evaluative) факты и свойства. Монизм может быть как элиминативным (отвергающим все факты, кроме неоценочных), так и редуктивным (редуцирующим все факты к неоценочным). В соответствии с этим подходом к монизму относится и натуралистический реализм, и нонкогнитивизм, и теория ошибок. Все они либо отрицают, либо редуцируют оценочные факты к неоценочным. В противоположность этому дуализм признает два равно фундаментальных типа фактов и свойств, оценочные и неоценочные. Дуализмом является только нон-натурализм (интуитивизм в терминологии Хьюмера). Такое деление лучше, по мнению Хьюмера, отражает метафизические особенности теорий, чем традиционное деление на реализм и антиреализм.

Свою теорию Хьюмер называет этическим интуитивизмом (ethical intuitionism). Ее суть можно кратко выразить с помощью трех тезисов[64]:

1. Семантический: функцией оценочных предикатов, таких как «добый», является приписывание вещам объективных свойств. Само по себе это не означает, что у вещей действительно есть эти свойства, вопрос существования решается метафизикой. Семантический тезис описывает только наш моральный дискурс.

2. Метафизический: мы не всегда ошибаемся, когда делаем оценочные суждения; некоторые вещи добры, некоторые злы. Существуют нередуцируемые объективные ценности.

3. Эпистемологический: на основе рациональной интуиции мы обосновано убеждены в истинности некоторых оценочных утверждений. Наше знание моральных истин не происходит всецело из чувственного восприятия, и не все моральные истины выводимы из неморальных истин. По крайней мере некоторые моральные истины самоочевидны.

Семантический и метафизический тезисы являются стандартными для нон-натуралистической теории, поэтому особое внимание Хьюмер сосредотачивает на эпистемологическом. Он пытается доказать, что рациональная интуиция не является чем-то магическим – мы используем ее довольно-таки часто и не только для познания моральных истин.

Интуицию Хьюмер противопоставляет рассуждению (reasoning): «Рассуждение иногда изменяет то, какими вещи кажутся нам. Но существует еще образ, в котором вещи предстают перед нами до рассуждения; в противном случае рассуждение не может начаться. То, какими вещи кажутся [seem] до рассуждения, мы можем назвать «первоначальной видимостью» [initial appearance]. Первоначальная, интеллектуальная видимость – это «интуиция»»[65]. Более формально интуицию можно определить так:

(Инт) Интуиция, что р – это состояние кажимости, что р, которое не зависит от вывода из других убеждений и которое происходит из усилия помыслить р.

---

[64] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005 pp. 9-10

[65] Ibid., pp. 101-102

Определение подчеркивает, что интуиция является чисто интеллектуальной способностью, а не каким-то особым чувством, с помощью которого мы воспринимаем реальность. Интуиция возникает, когда мы думаем, размышляем о некоей пропозиции p, и она кажется нам истинной. Причем мы не рассуждаем, то есть не выводим эту пропозицию из каких-либо других наших убеждений. Мы непосредственно принимаем ее как истинную.

Хьюмер приводит несколько примеров моральных пропозиций, которые сразу же, на первый взгляд и без всякого обоснования кажутся нам истинными:

Наслаждение лучше страдания.

Если A лучше B, а B лучше C, то A лучше C.

Несправедливо наказывать человека за преступление, которое он не совершал.

Другие пропозиции, хотя и могут оказаться истинными, не являются интуитивными:

Соединенные Штаты не должны были начинать войну в Ираке в 2003.

Нам [американцам] следует приватизировать Социальное обеспечение.

Аборты неправильны.

Хьюмер подчеркивает, что и эти пропозиции могут казаться истинными, но эта кажимость основана на знании аргументов в их пользу, они выводятся из других убеждений. Пропозиция о войне в Ираке, например, может быть выведена из убеждения, что война предсказуемо вызывает много смертей, что у Ирака не было оружия массового поражения и так далее.

Интуиции помогают решить проблему происхождения морального знания. Согласно широко распространенному принципу (восходящему к Юму) утверждения о должном не выводимы из утверждений о сущем. Возникает вопрос, как мы вообще приходим к знанию о должном? Здесь и помогает интуиция – некоторые утверждения о должном кажутся нам истинными непосредственно. Хьюмер, однако, подчеркивает, что интуиция не является непогрешимой. У нас могут быть конфликтующие интуиции, которые необходимо

взвешивать, сравнивать и приходить в итоге к рефлексивному равновесию (reflective equilibrium).

Но почему мы вообще должны доверять интуициям, мало ли что нам может показаться истинным? Хьюмер обосновывает интуицию с помощью принципа Феноменального консерватизма (Phenomenal Conservatism):

(ФК) При прочих равных условиях, является разумным предполагать, что вещи таковы, какими они кажутся.

Принцип действует лишь при прочих равных условиях, любая видимость может быть опровергнута новыми данными или убеждениями, которые уже имеются у познающего субъекта. Однако существует презумпция в пользу того, что дела обстоят именно так, как кажется на первый взгляд. Принцип действителен для всех познавательных процессов – чувственного восприятия, памяти, интроспекции, рациональной интуиции и так далее. Если нам кажется, что мы видим перед собой дерево, или помним, что выпили утром кружку кофе, или ощущаем боль в пояснице, то мы имеем полное право предположить, в отсутствие так называемых опровергателей (defeaters), что все именно так, как кажется. Кажимость (appearance) является особым ментальным состоянием и обладает пропозициональным содержанием (propositional content), человек может сказать: «Мне кажется, что p», где p – любая пропозиция. Это ментальное состояние отличается от убеждения (belief), поскольку человек вполне может сказать, что ему кажется, что p, но он в это не верит (не убежден в этом). Но кажимость может стать основанием для возникновения убеждения; в большинстве обычных ситуаций именно так и происходит: нам кажется, что мы видим дерево, и у нас формируется соответствующее убеждение.

Рациональная интуиция не является исключением и тоже подчиняется ФК. Мы пользуемся ей не только для познания моральных принципов, но и во многих других случаях: с ее помощью мы убеждены, например, что объект не может быть в одно и то же время полностью красным и полностью синим, что два плюс два равно четыре. Наши логические суждения тоже ее используют. Например, мы считаем аргумент:

Все люди смертны.
Сократ – человек.

Следовательно, Сократ смертен.

валидным потому, что он кажется таковым с помощью интеллектуальной интуиции. Эту же способность мы используем для познания некоторых базовых моральных принципов. Нам кажется истинным, что беспричинное убийство невиновного человека – плохо. Мы не находим никаких противоречащих соображений и заключаем в соответствии с ФК, что данный принцип истинен.

Как мы видим, Хьюмер пытается развеять мистический ореол вокруг моральной интуиции и показать, что это совершенно нормальный и законный процесс познания, опирающийся на тот же принцип (ФК), что и все другие познавательные процессы. Хьюмер подчеркивает, что интуиция не является непогрешимой и неопровержимой способностью, автоматически дающей нам моральное знание, все моральные убеждения, основанные на интуиции, обладают лишь prima facie (первоначальным) обоснованием и в дальнейшем могут быть опровергнуты. Эти соображения, по мнению Хьюмера, подрывают эпистемический аргумент от странности, который выдвигают сторонники моральной теории ошибки (подробнее об этом в главе 7).

Следует заметить, что Хьюмер является сторонником прямого реализма (direct realism) в философии восприятия. В соответствии с этой теорией, при чувственном восприятии мы непосредственно воспринимаем внешние объекты. У нас имеется чувственный опыт, который репрезентирует внешний мир, но этот опыт не является непосредственным объектом восприятия, как думают сторонники непрямого реализма (indirect realism). Опыт составляет (constitute) нашу осведомленность о внешних, материальных вещах, а не подменяет их в качестве объекта восприятия. Аналогичным образом, интуиция дает нам непосредственный доступ к моральной реальности: «Интуитивист, я утверждаю, должен быть прямым реалистом относительно этики. Ему не следует говорить, что интуиции действуют как некий вид свидетельства [evidence], из которого мы выводим или должны выводить моральные заключения. Он должен сказать, что для некоторых моральных истин нам не нужно свидетельств, поскольку мы напрямую осведомлены о них, и эта осведомленность принимает форму интуиций; то есть интуиции (частично) составляют нашу осведомленность о моральных фактах»[66]. Ошибочные

[66] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005 pp. 121-122

интуиции, конечно, не составляют осведомленности о моральных фактах, а только кажутся составляющими ее.

Постулируемый Хьюмером интуитивный доступ к моральным фактам и свойствам помогает ему сформулировать аргумент в пользу нон-натурализма, отрицающий редуцируемость ценностных свойств к естественным. Он называет его аргументом от радикальной непохожести (radical dissimilarity):

1. Ценностные свойства радикально непохожи на естественные свойства.

2. Если две вещи радикально непохожи, то одна не редуцируема к другой.

3. Следовательно, ценностные свойства не редуцируемы к естественным.

Натуралисты могут возразить, что свойства лишь кажутся непохожими, но на самом деле редуцируемы или даже тождественны. Наши понятия не раскрывают свойства полностью. Свойство *быть водой* и свойство *быть H_2O* тоже не кажутся похожими, но мы знаем, что вода – это H_2O. Хьюмер согласен, что наши понятия не полностью показывают природу свойств, однако в случае ценностей ситуация иная. Того, что нам все-таки о них известно, достаточно, чтобы понять их радикальное различие с любыми естественными свойствами. Мы можем провести такую аналогию: «Предположим, философ утверждает, что планета Нептун – это Девятая Симфония Бетховена. Я думаю, мы можем видеть ложность этого просто в силу нашего понятия о Нептуне и нашего понятия о симфониях. Нептун – вещь радикально непохожая на Девятую Симфонию Бетховена. Никакого дальнейшего аргумента не нужно»[67].

Но в чем же конкретно заключается радикальная непохожесть моральных и естественных фактов? По мнению многих философов – в нередуцируемой нормативности моральных фактов. Дерек Парфит считает, что именно нормативность препятствует натурализации морали. На этом строится Нормативное Возражение (Normativity Objection) Парфита. По мнению Парфита, характер наших понятий

---

[67] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005 p. 94

ограничивает то, на какие свойства они могут ссылаться: «Тепло не может оказаться капустой или королем ... исходя из значения этих утверждений, они не могут быть истинны»[68]. Точно также моральные понятия настолько непохожи на дескриптивные, что обозначаемые ими свойства невозможно отождествить. Парфит утверждает:

(A) нормативные и естественные факты – это две совсем разные, непересекающиеся (non-overlapping) категории.

Для доказательства этого Парфит приводит пример: вы находитесь в номере горящего отеля, и чтобы выжить должны выпрыгнуть из окна в канал. Поскольку ваша жизнь стоит того, чтобы жить, то верно:

(B) вы должны прыгнуть.

Этот факт по мнению натуралистов тождественен факту:

(C) прыжок в наибольшей мере исполнит ваши текущие полностью информированные желания, или является тем, что вы выберете при делиберации определенными натуралистически описываемыми способами.

Факты, описываемые в (B) и (C), настолько разные, что не могут быть отождествлены. В чем же заключается разница? Парфит пишет следующее: «Предположим, что вы находитесь на верхнем этаже отеля и вы боитесь высоты. Вы знаете, что, если вы не прыгнете, вы вскоре задохнетесь от дыма. Вы можете в таком случае полагать и говорить себе, что у вас есть *решающие основания* [*decisive reasons*] для прыжка, что *вы должны, вам следует, и вы обязаны* [*should, ought to, and must*] прыгнуть, и что, если вы не прыгнете, вы совершите *ужасную ошибку*. Если бы эти нормативные убеждения были истинными, эти истины не могли бы быть теми же или состоять в каком-то всего лишь естественном факте, таком как каузальные и психологические факты, утверждаемые в (C). Мы можем назвать это *Нормативным Возражением*»[69]. Это возражение Парфита можно

[68] цит. по Copp D. Normativity and reasons: five arguments from Parfit against normative naturalism // Nuccetelli S., Seay G. Ethical naturalism: current debates. Cambridge, Cambridge University Press, 2012 p. 46

[69] Parfit D. On What Matters. Volume II. Oxford, Oxford University Press, 2011 p. 327

рассматривать как конкретизацию аргумента от радикальной непохожести Хьюмера.

Хьюмер, подобно многим нон-натуралистам, является интерналистом относительно моральных суждений и мотивации. Для того чтобы понять позицию Хьюмера, нам необходимо сделать небольшое отступление и прояснить спор между различными видами интернализма и экстернализма.

Прежде всего необходимо провести различие между двумя видами оснований (reasons), мотивирующими и нормативными.

(МО) Мотивирующие основания (мотивы) – те вещи, которые объясняют, почему люди делают то, что они делают.

Наличие мотивирующих оснований для совершения поступка А не означает, что человек совершит А, оно означает некоторую тенденцию, тягу к совершению поступка при наличии соответствующих возможностей. Например, жажда и убеждение, что стакан воды ее утолит, являлись мотивирующими основаниями человека, который выпил стакан воды.

(НО) Нормативные основания – те вещи, которые объясняют, почему люди должны совершать определенные поступки с рациональной точки зрения.

Нормативное основание представляет собой некоторое соображение, говорящее в пользу определенного поступка, хотя и не обязательно решающее соображение. Нормативные основания могут конфликтовать друг с другом. В результате то, что разумный человек должен делать, определяется балансом, соотношением нормативных оснований. Обещание вернуть долг является нормативным основанием для его возврата.

Теперь обратим внимание на наши моральные суждения. Представим, что мы совершенно искренне судим, что воровство плохо. Как связано это суждение с нашей мотивацией, с нашими мотивирующими основаниями? Интерналисты утверждают, что искреннее моральное суждение с необходимостью мотивирует человека к совершению/несовершению соответствующего поступка. У человека, убежденного, что воровать плохо, непременно есть мотив, отвращающий его от воровства. Этот мотив не обязательно должен быть

преобладающим, другие мотивы, например, жадность могут возобладать, и человек украдет, но мотив все-таки присутствует, человеку придется пересилить себя для совершения кражи. Экстерналисты убеждены в отсутствии такой необходимой связи. Существует еще несколько видов экстернализма/интернализма[70], но мы остановимся на этом виде, который связывает моральные суждения и мотивы. Мотивационный интернализм и экстернализм относительно суждений можно определить так:

(МотИнт) Существует необходимая (или даже концептуальная) связь между моральным суждением и мотивами.

(МотЭкст) Не существует необходимой (и тем более концептуальной) связи между моральным суждением и мотивами.

Мотивационный интернализм считается многими наиболее обоснованной позицией, которую следует принять по умолчанию. Проблемы для сторонников когнитивизма и морального реализма возникают из-за весьма популярного взгляда на природу нашей мотивации (не только моральной, но вообще любой). Этот взгляд называется юмовской теорией мотивации. Она гласит, что одного убеждения в истинности какого-либо факта недостаточно для мотивирования наших действий, необходимо еще наличие желания или другого некогнитивного состояния. Если мы знаем, что на столе стоит стакан воды, то знания этого факта будет недостаточно, чтобы у нас появился мотив что-либо сделать. Если же у нас появится желание выпить воды, то вместе с убеждением о местонахождении стакана с водой, его будет достаточно ceteris paribus, чтобы мы совершили действие – подошли к столу и выпили воду.

(ЮТМ) Желание является необходимым компонентом мотивации.

Если мы попытаемся соединить ЮТМ, мотивационный интернализ и когнитивизм, то возникнет противоречие: интернализм утверждает, что суждение необходимо (то есть само по себе) мотивирует человека к совершению действия; согласно когнитивизму

---

[70] Они подробно описаны в главе 4 van Roojen M. Metaethics. A Contemporary Introduction London, Routledge, 2015 pp. 54-74

моральное суждение выражает убеждение в истинности моральной пропозиции, но согласно ЮТМ одного убеждения недостаточно, нужно еще и желание.

(КогнСужд) Моральное суждение выражает убеждение в истинности моральной пропозиции, то есть в существовании морального факта.

(МотИнт), (ЮТМ) и (КогнСужд) не могут быть одновременно истинными. Нон-когнитивисты использовали эту несовместимость для поддержки своей позиции (подробнее об этом в главе 9). По их мнению, мы должны пересмотреть наш взгляд на моральные суждения и отвергнуть когнитивизм. Однако существует еще два выхода – принять экстернализм или отвергнуть ЮТМ. Как мы увидим, Хьюмер выбирает последний вариант (мы рассмотрим лишь ту часть концепции Хюмера, которая связана с моральными суждениями и мотивацией).

Аргумент против когнитивизма Хьюмер[71] дает в следующем виде. Он представляет собой разновидность мотивационного аргумента, к которому мы еще вернемся в главе 9:

1. Мотивы для действий требуют желаний.

2. Никакое убеждение об объективном факте не влечет присутствие какого-либо желания.

3. Следовательно, никакое убеждение об объективном факте само по себе не влечет присутствие какого-либо мотива для действия.

4. Моральные установки (установки, выражаемые моральными утверждениями) влекут за собой присутствие мотивов для действия.

5. Следовательно, моральные установки не являются убеждениями об объективных фактах.

[71] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005 p. 157

Заключение прямо противоречит теории Хьюмера и ему нужно отвергнуть одну из посылок. Он отвергает первую. ЮТМ неоправданно обедняет нашу психологию. Мотивами для действия могут стать не только желания, но и некоторые убеждения без помощи желаний. Хьюмер предлагает альтернативную теорию мотивации, которую он называет рационалистской (rationalist conception of motivation). В соответствии с ней у нас есть, по крайней мере, четыре источника мотивации:

1. Влечения или инстинктивные потребности (appetites): голод, жажда, вожделение и так далее. Их удовлетворение связано с физическим удовольствием.

2. Эмоции: эмоциональные желания, вызванные гневом, страхом, любовью и так далее. Их удовлетворение связано с особым родом удовольствия, не сводящемуся к физическому. Они требуют более сложных познавательных процессов, чем простые влечения.

3. Благоразумие (prudence): мотивация преследовать (или избегать) цель, которая представляется как продвигающая интересы личности или препятствующая им.

4. Беспристрастные основания (impartial reasons): иногда мы мотивированы признанием того, что является добрым, справедливым, честным и так далее. Эти основания для действия беспристрастны, так как не связаны с нашими личными интересами или желаниями. Они могут конфликтовать с тремя другими мотивами: человек может хотеть украсть деньги, считать кражу соответствующей его интересам, но воздержаться от нее в связи с ее бесчестностью.

Именно к четвертой разновидности мотивов принадлежат моральные суждения. Эти суждения отражают существование объективных оценочных фактов, познание которых может мотивировать людей. По мнению Хьюмера, это подтверждается эмпирически: существуют случаи, когда признание аморальности поступка удерживало человека от его совершения, несмотря на наличие желания.

Еще одна нон-натуралистская теория была предложена Давидом Энохом. Он называет ее Прочным или Сильным Реализмом (Robust Realism). Эта теория касается нормативности в целом (мораль является лишь частью, хотя и наиболее заметной, нормативности вообще). Сильный Реализм (СР) является, по словам Эноха, «объективистской, отрицающей теорию ошибки [non-error-theoretical],

когнитивистской или фактуалистской позицией, он утверждает, что некоторые нормативные суждения объективно, не бессодержательно [non-vacuously] истинны. Но Сильный Реализм идет дальше этого. Он утверждает, что некоторые нормативные истины нередуцируемо [irreducibly] нормативны... Нормативные факты слишком отличны от естественных, чтобы быть их подмножеством»[72]. С метафизической точки зрения, СР является стандартной нон-натуралистской теорией. Наибольший интерес представляют два аргумента, выдвигаемых Энохом в поддержку своей теории. Именно их мы сейчас рассмотрим.

Первый из аргументов нацелен на обоснование моральной объективности и для обоснования полноценной версии СР должен быть объединен со вторым. Он касается моральных споров и их разрешения. Аргумент принимает форму сведения к абсурду (reductio ad absurdum) всех точек зрения, которые отвергают объективность морали, то есть то, что моральные суждения сообщают об объективных, независимых от наших предпочтений фактах. Для этого Энох показывает абсурдность упрощенного или карикатурного субъективизма (caricaturized subjectivism), КС, который сводит мораль к простым предпочтениям[73]:

(КС) Моральные суждения сообщают о простых предпочтениях, сравнимых с предпочтением игры в теннис или похода в кино.

Чтобы показать несовместимость КС с тем, как мы разрешаем моральные споры, Энох различает три типа конфликтов.

Конфликты по поводу предпочтений: в них стороны решают, что они должны совместно сделать, и у них имеются противоречащие предпочтения. Например, двое друзей решают, как им провести вечер выходного дня: один хочет посетить музей, а другой пойти в аквапарк.

Конфликты по поводу фактов: в них стороны также решают, что они должны совместно сделать, и у них противоречащие убеждения о фактах. Двое друзей туристов хотят добраться до определенного города кратчайшим путем, но считают кратчайшими разные дороги.

---

[72] Enoch D. Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism. Oxford, Oxford University Press, 2011 p. 4
[73] Enoch D. Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism. Oxford, Oxford University Press, 2011 p. 25

Конфликты по поводу морали: в них стороны решают, что они должны совместно сделать, и у них имеются противоречащие моральные суждения. Двое коллег ученых решают, как тестировать новое лекарство: один хочет протестировать его на животных, а другой хочет воспользоваться более дорогой процедурой без животных, так как считает тесты на животных аморальными.

Эти конфликты решаются, как утверждает Энох, по-разному. В конфликтах предпочтений мы следуем принципу беспристрастности (impartiality): в межличностных конфликтах стороны должны отстраниться (step back) от простых предпочтений, чувств и установок – в той мере, в какой конфликт происходит из-за них, необходимо прийти к беспристрастному решению. Более того, каждая сторона должна признать: настаивать на своем в таких случаях морально неправильно.

Приложим этот принцип к нашему примеру: каким образом двое друзей должны разрешить спор, о том, как им провести вечер? Решение должно быть беспристрастным, то есть ни одному из предпочтений не должен придаваться больший вес, чем другому. Друзья могут подбросить монетку или пойти в музей сегодня, а аквапарк посетить в следующий выходной и т. д. Нам покажется несправедливым и глупым, если один из них будет настаивать, что его желания важнее только потому, что они его. Совсем не так решаются конфликты о фактах и о морали: мы не будем подбрасывать монетку, чтобы решить какой путь короче или допустимы ли эксперименты на животных (в случае кратчайшего пути мы, в принципе, можем подбросить монету, если у нас нет возможности узнать кратчайший путь. Но в этом случае мы просто решаем по какому пути ехать, а не то, какой путь на самом деле короче). В таких конфликтах мы должны отстаивать свою точку зрения, приводить аргументы, убеждать противника в своей правоте.

Разница в решении конфликтов возникает именно потому, что предпочтения людей не являются объективными отражениями каких-либо фактов, одно предпочтение не лучше другого. Моральные конфликты в этом плане походят на конфликты о фактах: одно моральное/фактическое убеждение может быть лучше (например, быть истинным), чем другое. По мнению Эноха, аргумент распространяется не только на карикатурный субъективизм, но и на многие метаэтические теории, отвергающие объективность морали, такие как экспрессивизм. Энох делает вывод, что мораль объективна.

Более формально аргумент выглядит следующим образом:

1. (КС) Предположим, что моральные суждения сообщают о простых предпочтениях, сравнимых с предпочтением игры в теннис или похода в кино.

2. Если КС истинен, то моральные конфликты являются конфликтами по поводу предпочтений.

3. Следовательно, моральные конфликты являются конфликтами по поводу предпочтений.

4. (Бесп) Если конфликт является конфликтом по поводу предпочтений, то требуется беспристрастное решение. Неправильно просто стоять на своем.

5. Следовательно, в моральных конфликтах приложим (Бесп) и требуется беспристрастное решение. Неправильно просто стоять на своем.

6. Однако, в моральных конфликтах (Бесп) не приложим и не требуется беспристрастного решения. Правильно и даже необходимо стоять на своем.

7. Следовательно, КС ложен.

Противники аргумента могут согласиться с его выводом и признать, что КС ложен, однако отвергнуть распространение вывода на другие антиобъективистские позиции. Многие экспрессивистские теории пытаются интерпретировать моральный дискурс так, чтобы он как можно больше походил на обычный реалистский дискурс. Они могут установить критерии, в соответствии с которыми одни из установок, чувств, предпочтений, выражаемых в моральных суждениях, лучше, чем другие. Тогда принцип беспристрастности к ним будет уже неприменим, и аргумент потеряет силу. Моральный конфликт будет походить на конфликт о фактах. По мнению Эноха, у объективизма даже в этом случае остается преимущество: критерии экспрессивистов выглядят произвольными, они просто постулируют разницу между моральными суждениями, а объективисты могут ее объяснить тем, что одни суждения лучше, так как правильно отражают моральную реальность.

Второй аргумент дополняет первый и должен доказать правильность лишь одной версии объективизма – нон-натурализма (сильного реализма в терминологии Эноха). Аргумент доказывает нередуцируемую реальность норм вообще, а не только моральных норм. Энох называет его аргументом от делиберативной незаменимости (deliberative indispensability) нередуцируемо нормативных истин.

Все мы в качестве рациональных агентов с необходимостью вовлечены в процесс делиберации (deliberation), то есть размышления о том, как нам следует поступать. Причем мы не можем не заниматься делиберацией и отказаться от нее: попробуйте вообразить, что вы живете, совершенно не думая (сознательно или бессознательно), как вам поступать, что вам следует делать. Для любого рационального, действующего агента такая жизнь невозможна и даже внутренне противоречива: без делиберации не может быть агента. Энох пишет: «Делиберация ... кажется рационально неизбежным проектом для нас. Возможно, это так частично потому, что мы сущностно делиберирующие создания. Возможно, другими словами, мы не можем избежать спрашивания себя, что делать, во что верить, как мыслить, о чем заботиться. Мы можем, конечно, прекратить делиберировать о той или иной вещи... Именно отказ от делиберативного проекта в целом может не быть вариантом для нас. Если даже это вариант для нас, он не кажется рациональным вариантом для нас»[74].

Делиберация является для людей незаменимой. Энох различает два типа незаменимости – внутреннюю (intrinsically indispensable) и инструментальную (instrumentally indispensable). Нечто является внутренне незаменимым, если оно рационально неизбежно [rationally non-optional]. Делиберация как раз является внутренне незаменимым проектом. У таких проектов могут быть необходимые условия, без которых проект становится невозможным. Одно из условий делиберации – существование нередуцируемо нормативных фактов (ННФ). Но почему мы не можем обойтись без ННФ в процессе делиберации? Когда мы спрашиваем себя: «Как мне следует поступить?», «Что я должен делать?», мы предполагаем, что на эти вопросы есть ответы, именно их мы пытаемся найти. Мы не просто прислушиваемся к своим желаниям и влечениям, а пытаемся понять, что нам на самом деле (при учете всех обстоятельств, в том числе и желаний) следует сделать в той или иной ситуации, какие у нас имеются

[74] Enoch D. Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism. Oxford, Oxford University Press, 2011 pp. 70-71

основания. Причем мы ищем ответы, которые будут a. объективно правильными, b. подскажут, как мы должны поступить (то есть будут нормативными). Отсюда следует, что без существования ННФ мы не сможем ответить на вопросы, стоящие перед нами в процессе делиберации. ННФ являются частью наших обязательств (commitments), инструментально незаменимым условием внутренне незаменимого проекта. Но следует ли из этого, что наше убеждение в их существовании будет обоснованным? Энох уверен, что да. Здесь он опирается на особый эпистемический принцип, касающийся незаменимости:

(НезЭп) Если метод формирования убеждений является незаменимым для проекта практической делиберации, то этот метод является источником базовой эпистемической обоснованности (epistemic justifcation).

Теперь мы можем сделать вывод о реальном существовании ННФ. Аргумент будет выглядеть следующим образом:

1. Если отношение к методу формирования убеждений как к источнику базовой эпистемической обоснованности является инструментально незаменимым для внутренне незаменимого проекта, то этот метод является источником базовой эпистемической обоснованности.

2. Проект практической делиберации является внутренне незаменимым.

3. Отношение к нашим обязательствам в рамках практической делиберации, как к источнику базовой эпистемической обоснованности, является инструментально незаменимым для делиберативного проекта.

4. Следовательно, наши обязательства в рамках практической делиберации являются источником базовой эпистемической обоснованности.

5. В практической делиберации, одним из наших обязательств является убеждение в существовании нередуцируемых нормативных фактов.

6. Следовательно, убеждение в существовании нередуцируемых нормативных фактов является обоснованным.

Противники аргумента могут оспорить первую посылку. Может быть, не все наши обязательства при делиберации являются эпистемически обоснованными? Может быть, часть из них – иллюзорна. Например, использование кажимостей, видимостей для познания мира может быть инструментально незаменимым. Нам кажется, что мы видим перед собой стол и формируем убеждение, что перед нами стол. Без опоры на такие кажимости мы обойтись не можем. Однако некоторые кажимости оказываются ложными: нам видится, что погруженная в воду палочка сломана. Но мы знаем, что эта видимость ошибочна. Точно также нам при делиберации кажется, что существуют ННФ, но они могут быть иллюзорными. Энох отвечает на это примерно так: ННФ и вообще весь процесс делиберации в принципе могут быть иллюзорными. Однако они нам таковыми не кажутся, и для обоснования их иллюзорности необходимы сильные аргументы. А без таких аргументов (по мнению Эноха их нет) мы вправе считать ННФ реальностью.

В оставшейся части главы мы рассмотрим теорию, предложенную Рассом Шафер-Ландау. С метафизическое точки зрения она представляет собой более «умеренный» нон-натурализм и рисует картину, во многом сходную с некоторыми натуралистическими теориями.

Шафер-Ландау настаивает на том, что некоторая часть реальности находится и всегда будет находиться вне познания с помощью естественнонаучных методов. Моральные факты входят в эту часть. Они вводят в мир элемент нормативности, который естественные науки ухватить не в состоянии. Они говорят нам, что мы должны (ought) делать, как нам следует (should) вести себя, что стоит (worth) того, чтобы к нему стремиться, какие основания для действия у нас имеются, что можно обосновать, а что – нет. Ни одна наука не расскажет нам об этом. Шафер-Ландау признает, что все эти ненаучные факты могут показаться слишком странными (именно это утверждает теория ошибки, о которой мы расскажем в главе 7): если признать их существование, то почему бы не признать единорогов, троллей, драконов и так далее?. Нон-натуралист должен дать приемлемую метафизическую характеристику моральных фактов, чтобы развеять сомнения в их существовании. Именно это и делает Шафер-Ландау в

своей книге 2003 года «Моральный Реализм: защита». Подобно Хьюмеру, он сводит МНН к трем главным тезисам[75]:

1. (Семантический тезис): невозможно дать натуралистический анализ моральных терминов.

2. (Метафизический тезис): моральные свойства являются свойствами sui generis, они не тождественны каким-либо естественным свойствам.

3. (Эпистемологический тезис): по крайней мере некоторые фундаментальные моральные истины познаваемы a priori.

Получается, что моральные термины не синонимичны дескриптивным, а моральные и дескриптивные свойства не тождественны. Это стандартная нон-натуралистская позиция. Шафер-Ландау хочет ее уточнить и прояснить отношения между двумя типами свойств. Для этого он проводит параллель между своим представлением о морали и точкой зрения нередуктивного физикализма в философии сознания: ментальные свойства не тождественны и не редуцируемы к физическим, однако каждый случай (instantiation) ментального свойства реализуется тем или иным физическим свойством. Такая картина дает три преимущества, которыми должна воспользоваться метаэтика:

1. Она схватывает наши убеждения об отсутствии тождества ментального и физического. Почему мы убеждены в этом? Во-первых, ментальные термины не кажутся синонимичными физическим, даже после внимательного размышления. Во-вторых, множественная реализуемость (multiple realizability) ментального кажется несомненной. Боль может быть конституирована у людей, если брать стандартный пример, активацией C-волокон, но у других существ (животных, инопланетян, роботов) она может быть реализована совсем другим физическим состоянием.

То же самое приложимо и к моральным свойствам. Моральная правильность может быть конституирована максимизацией удовольствия, то есть максимизации удовольствия в некоторых контекстах достаточно для реализации правильности. Но эти свойства не

---

[75] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 66

тождественны по трем причинам: a. Максимизации может быть недостаточно для правильности в других контекстах, в которых правильность реализуется максимизацией совместно с другим естественным свойством. b. Даже если ее неизменно достаточно, могут существовать другие свойства, делающие действие правильным. c. Даже если максимизация удовольствия неизменно является необходимым и достаточным условием для правильности, то это указывает только на необходимую коэкстенсивность (necessary coextensiveness) этих свойств, а не на их тождество.

2. В философии сознания есть две базовые неэлиминативистские и нередукционистские стратегии: субстанциальный дуализм и дуализм свойств. Последний онтологически более экономен. Боль – это реализация как физических, так и ментальных свойств. Две пропозиции истинны относительно испытывающего боль человека: одна использует физические предикаты, а другая – ментальные. Для их истинности нет нужды вводить особую ментальную субстанцию.

Мораль структурно походит на дуализм свойств. Чтобы показать это Шафер-Ландау приводит пример[76]. Джейн отдает часть своих денег на Специальную Олимпиаду, она отдает не настолько много, чтобы обеднеть, но столько, чтобы ей пришлось пожертвовать некоторыми важными вещами. Она делает это, так как тронута усилиями организаторов Олимпиады. Она помогает анонимно и не ищет признания. Как все эти естественные факты связаны с щедростью Джейн (моральным фактом)? Здесь могут быть разные варианты: моральных фактов вообще нет, моральные факты никак не связаны с естественными и т. д. Шафер-Ландау считает их неубедительными. Скорее всего, естественные факты конституируют моральные: именно склонность бескорыстно жертвовать деньги делает Джейн щедрой. Но достаточно ли одних естественных фактов? Шафер-Ландау признает, что щедрость может быть связана еще и со сверхъестественными фактами (например, повелениями Бога), однако существование таких фактов сомнительно, и даже не все верующие выводят мораль из божественных приказов. Если оставить это в стороне, то следует заключить, что естественные факты исчерпывающе составляют моральные. Нет необходимости постулировать некую особую «моральную субстанцию», ситуация аналогична дуализму свойств в философии сознания. С подобной метафизической картиной согласятся и

[76] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 74

редуктивные натуралисты. Однако они пойдут немного дальше и заявят, что «исчерпывающее составление» означает тождество моральных и естественных фактов. Это будет означать (по мнению Шафера-Ландау), что щедрость Джейн не могла быть реализована никакими другими естественными фактами, кроме вышеперечисленных. Здесь нон-натуралисты и расходятся с редуктивными натуралистами: моральные факты могут реализовываться разными естественными фактами. Если же сверхъестественные факты все-таки существуют, то теорию легко дополнить: моральные факты могут реализовываться разными дескриптивными фактами, будь они сверх- или просто естественными.

Шафер-Ландау подчеркивает, что его теория вписывается в современную научную картину мира: помимо физических (базовых) фактов существуют химические, геологические, биологические, психологические и так далее. Без них невозможно обойтись при научном познании мира. То же самое можно сказать и о моральных фактах. Поэтому нам не следует применять к ним бритву Оккама и исключать их из нашей онтологии.

3. В философии сознания ментальные свойства соотносятся с нементальными: две ситуации, тождественные в своих нементальных аспектах, должны быть тождественными в ментальных аспектах. То есть наблюдается отношение супервентности (supervenience). То же самое можно сказать и о моральных и дескриптивных фактах. Здесь для нон-натуралистов и возникает проблема супервентности, упомянутая в начале главы: как объяснить подобную связь между двумя разными типами фактов (свойств)? Но, прежде чем рассматривать проблему и ее решение, необходимо несколько подробнее пояснить понятие супервентности. Ее можно определить следующим образом:

(Суп) Множество свойств A супервентно другому множеству (на другом множестве) свойств B ↔ никакие два объекта не могут отличаться в отношении A-свойств, не отличаясь также в отношении их B-свойств.

То есть не может существовать A-отличий без B-отличий. Чтобы лучше понять определение, рассмотрим пример: у вас имеются две совершенно одинаковые в физическом отношении картины. Они совпадают вплоть до последнего атома и (предположим) обе являются копиями картины Эдварда Мунка «Крик». Мы можем сказать, что все свойства картин, их внешний вид, размещение красок на

холсте, их эстетические свойства, супервентны физическим свойствам – если бы одна из картин отличалась от другой внешним видом (на определенном участке холста краска была бы не синей, а зеленой), то она неизбежно должна была бы отличаться и физическими свойствами (на этом участке находилась бы другая конфигурация элементарных частиц). Точно также, одна из картин никак не может быть более красивой чем другая, то есть отличаться своими эстетическими свойствами – если физически они точные копии, то разнице в красоте просто неоткуда взяться.

В случае моральной супервентности не совсем понятно, как именно обозначить свойства, которым должны быть супервентны моральные: фактические, естественные, неморальные и так далее. Для соблюдения нейтральности было предложено[77] обозначить их как базовые (иногда их называют дескриптивными). Базовое свойство – любое свойство, незатрагивающее мораль (isn't morally involving), где затрагивающим мораль будет либо sui generis моральное свойство, либо свойство, в правильном анализе которого неустранимо фигурируют моральные свойства. Тогда моральную супервентность можно определить так:

(СупМор) Необходимо, если нечто обладает моральным свойством, оно обладает определенным базовым свойством, таким, что все, одинаковое с ним в отношении этого базового свойства, будет с метафизической необходимостью также обладать моральным свойством.

Для большинства нон-натуралистов супервентность создает проблему: почему два таких разнородных типа свойств/фактов связаны супервентностью? Эта проблема стала основой для одного из вариантов аргумента от странности, которым сторонники моральной теории ошибки пытаются доказать несуществование моральных свойств (подробнее этом рассказано в главе 7). Шафер-Ландау считает, что его теория выгодно отличается от других разновидностей нон-натурализма. Моральные свойства необходимо взаимосвязаны (necessarily covary) с базовыми, поскольку первые из них реализуются вторыми. Отсюда и отношение супервентности.

---

[77] Väyrynen P. The supervenience challenge to non-naturalism // McPherson T., Plunkett D. (eds.) The Routledge Handbook of Metaethics. London, Taylor and Francis, 2018 p. 173

Нарисованная Шафером-Ландау картина имеет собственные трудности. Если моральные факты полностью реализованы базовыми, не будут ли они каузально инертными? Но кажется, что они должны быть каузально активными – мы часто считаем, что причиной поступка человека были те или иные моральные факты, например, его обладание добродетелями или пороками. В теории Шафера-Ландау всю каузальную активность берут на себя реализующие базовые факты, а для моральных ничего не остается. Именно отсутствие необходимости прибегать к моральным фактам при каузальном объяснении происходящего в нашем мире стало основой так называемого вызова Хармана для всех нередуктивных моральных реалистов, который мы рассмотрим подробнее в следующей главе.

Сам Шафер-Ландау предлагает следующую формулировку каузального аргумента, который он считает серьезным вызовом для своей теории[78]:

1. Моральные факты не являются причиной чего-либо в неморальном мире.

2. Моральные факты не являются причиной чего-либо в моральном мире.

3. Следовательно, моральные факты не являются причиной чего-либо вообще.

4. Если предполагаемые факты не являются причиной чего-либо, то у нас нет никакого основания (reason), чтобы обосновано (justifiedly) верить в их существование.

5. Следовательно, у нас нет никакого основания, чтобы обосновано верить в существование моральных фактов.

6. Если предполагаемый факт должен быть причиной чего-либо, что можно лучше объяснить чем-то еще, то у нас есть хорошее основание отрицать существование любого подобного факта.

[78] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 105

7. Все, причиной чего должны быть моральные факты, можно лучше объяснить ссылкой на неморальные факты.

8. Следовательно, у нас есть хорошее основание отрицать существование моральных фактов.

Шафер-Ландау подчеркивает параллель этого аргумента и атеистического аргумента, доказывающего несуществование Бога ссылкой на его ненужность для объяснения чего-либо в мире. Все, что можно объяснить действиями Бога, можно объяснить ссылкой на естественные факты, в существовании которых никто не сомневается. Такое объяснение будет гораздо успешнее, и нам следует его предпочесть.

Моральные натуралисты должны будут отвергнуть первую посылку, так как для них моральные факты тождественны/редуцируемы к естественным, которые, несомненно, каузально активны. Этот путь для Шафера-Ландау закрыт. Он признает, что его положение аналогично положению нередуктивнх физикалистов в философии сознания, против которых Джегвон Ким выдвинул свой знаменитый аргумент каузального исключения (causal exclusion argument):

1. Физический мир каузально замкнут – каждое физическое событие имеет полный и исчерпывающий набор физических причин, которые его вызывают и объясняют.

2. Ментальное нетождественно физическому.

3. Следовательно, если ментальные факты вызывают физические события, то имеется систематическая сверхдетерминация (overdetermination) физических событий.

4. Систематической детерминации физических событий не имеется.

5. Следовательно, ментальные факты не вызывают физических событий.

Аргумент может быть легко распространен на моральные факты. Его главная идея – отрицание сверхдетерминации, при которой физическое событие имеет сразу две независимые совокупности

причин: физическую и ментальную/моральную. Такая сверхдетерминация кажется многим философам слишком невероятной. Если аргумент исключения успешен, то он доказывает первую посылку каузального аргумента.

Кажется, что моральные факты, как их представляет Шафер-Ландау, не могут быть причинами и других моральных фактов. Возьмем два моральных факта M_1 и M_2, первый из которых предполагается причиной второго. Если они оба реализуются физическими фактами, то физический факт, реализующий M_1, будет причиной физического факта, реализующего M_2 и тем самым будет причиной самого M_2. Никаких моральных фактов не нужно.

Все это ставит Шафера-Ландау в затруднительное положение. Моральные факты/свойства оказываются каузально инертными. Как же он решает проблему? Его решение опирается на принцип каузального наследования (causal inheritance principle):

(ПКН) Для любого свойства M, которое инстанцировано в момент времени реализующим свойством P, инстанцирование M наследует в момент времени каузальные силы P или их подмножество.

В результате любое событие, вызванное M, будет иметь две причины, P и M, из которых P обладает собственными каузальными силами, а M лишь унаследованными, заимствованными у P. Наследование происходит в результате того, что M реализуется P в данный момент времени. Из этого следует, что происходит сверхдетерминация: у события, вызванного M, будет два полных набора причин – M и P. Однако подобная сверхдетерминация не является недопустимой, так как факты/свойства M и P, хотя и не тождественны, являются тесно связанными друг с другом отношением реализации.

В случае ментальных свойств Ким отвергает такое решение, ссылаясь на так называемый сильный каузальный тест онтологического правдоподобия (the strong causal test of ontological credibility): свойство является реальным свойством, если обладает независимыми каузальныи силами. Свойство M из ПКН такими силами не обладает, все свои каузальные силы оно унаследовало от P.

Шафер-Ландау отвергает сильный каузальный тест и заявляет, что к моральным и некоторым ментальным свойствам он не применим. В этом смысле моральные свойства сходны с квалиа (qualia), интроспективно доступными феноменальными свойствами наших переживаний (переживаемая нами краснота красного цвета). Мы

верим в квалиа не потому, что они являются причиной чего-то, а потому что можем непосредственно переживать их в опыте. Моральные свойства похожи на квалиа именно в этом отношении: хотя мы не воспринимаем их также непосредственно как квалиа, для убежденности в их существовании нам не нужно знание об их каузальной активности. Подводя итог, Шафер-Ландау пишет: «Мы не индивидуализируем моральные свойства в терминах их каузальных сил. Они не функционируют в нашем словаре как способы внести особый каузальный вклад»[79].

Как мы видим, теория Шафера-Ландау строится по аналогии с нередуктивным физикализмом в философии сознания. Но нередуктивный физикализм все-равно остается разновидностью физикализма, то есть натуралистской теорией. Кроме этого, метафизика моральных фактов Шафера-Ландау сильно напоминает нередуктивный (корнельский) натурализм, который будет рассмотрен нами в следующей главе. Корнельские реалисты считают моральные свойства естественными, но полагают, что их нельзя редуцировать к другим естественным свойствам, от которых они тем не менее зависят и которыми могут реализовываться. Получаются весьма похожие метафизические картины, с той лишь разницей, что Шафер-Ландау считает моральные свойства неестественными. Сам Шафер-Ландау признает это сходство и пишет про различные теории нередуктивного натурализма, что «в соответствии с этими объяснениями, поддерживаемыми inter alia корнельскими реалистами, моральные свойства не тождественны какому-либо другому естественному свойству, но сами, тем не менее, являются разновидностью естественных свойств. Моральные свойства подобны геологическим или биологическим свойствам: сами являются естественными, зависят, в конечном счете, от реализации физическими свойствами, но не тождественны физическим свойствам... Эта нередуктивная картина покажется очень близкой всем классическим нон-натуралистам... Разница ... лежит в том, готовы ли мы считать моральные свойства естественными. И насколько я могу судить, единственная значимость этой классификации является методологической и эпистемологической. Значимость ... заключается в том, готовы ли мы считать этику разновидностью науки, и верим ли мы, что мы можем открывать этические истины тем же самым

---

[79] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 111

способом, которым естественные и социальные науки открывают истины в своих дисциплинах»[80].

Главное различие между нон-натурализмом и натурализмом является эпистемологическим: натуралисты уверены, что моральные истины можно познавать эмпирически, а нон-натуралисты считают их познаваемыми априорно. На этом отличии Шафер-Ландау строит свой эпистемологический аргумент в защиту нон-натурализма. Аргумент исходит из того, что этика не является наукой (естественной или социальной), а представляет собой разновидность философии. Философия же изучает свой предмет априорно, а значит и этика делает то же самое.

Этика может опираться на эмпирические исследования, например, для того, чтобы узнать, максимизирует ли удовольствие то или иное действие. Однако, чтобы узнать, является ли максимизирующее удовольствие действие морально правильным, необходимо априорное философское исследование. Более формально этот аргумент можно сформулировать так:[81]

1. Этика является видом философских исследований.

2. Все, что сущностным образом свойственно всем элементам родового понятия, свойственно и всем элементам видового понятия.

3. Есть две (среди прочих) сущностных черты, свойственных философским исследованиям: реалистский статус ее истин и ее статус как чего-то отличного от естественных наук.

4. Следовательно, есть две сущностных черты этики: реалистский статус ее истин и ее статус как чего-то отличного от естественных наук.

5. Если этические истины имеют реалистский статус, а этика по своему статусу отличается от естественных наук, то нон-натуралистический моральный реализм истинен.

---

[80] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 pp. 63-64

[81] Shafer-Landau R. Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism // Horgan T., Timmons M. Metaethics after Moore. Oxford, Oxford University Press, 2006 p. 215

Шафер-Ландау признает тезис об априорности философских истин спорным, но считает его достаточно правдоподобным. Философия в этом смысле отличается от естественных наук, однако ее истины также считаются реальными: философия стремится к познанию реальности самой по себе. Опираясь на это, можно утверждать третью посылку. Этика как ветвь философии перенимает у нее эти особенности: она стремится априорно познать некие истины о нашем мире. Но это не могут быть естественные истины, которые познаются апостериорно естественными науками: истины этики должны касаться неестественных свойств. Нон-натурализм истинен.

Многие не согласятся с выводом аргумента. Противники оспорят, прежде всего, третью посылку. Значительное число философов стремится к натурализованной философии, которая подражает естественным наукам, а не открывает априорные истины.

Даже если мы примем аргумент, из него следует (самое большее), что этика только стремится к априорному познанию моральных истин. Но на каком основании мы можем утверждать, что она достигает своей цели? По мнению Шафера-Ландау, это возможно благодаря тому, что некоторые моральные истины (пропозиции) являются самоочевидными (self-evident). Их можно определить так:

(СП) Пропозиция p самоочевидна $=_{df.}$ p такова, что адекватного понимания и внимательного рассмотрения p достаточно для обоснованного убеждения в p.

Такими являются далеко не все моральные истины, но лишь наиболее общие и фундаментальные принципы морали. Шафер-Ландау полагает, что доказать их существование невозможно, возможно лишь привести примеры, которые покажутся убедительными. К самоочевидным моральным истинам он относит: «При прочих равных условиях, неправильно получать удовольствие от боли другого, насмехаться и угрожать беззащитному, преследовать и наказывать тех, о ком известно, что они невиновны... Когда я говорю эти вещи, я имею в виду, что как только мы реально понимаем эти принципы (включая оговорку ceteris paribus), нам не нужно выводить их из наших других убеждений для того, чтобы быть обоснованно убежденными в их истинности»[82]. Их самоочевидный статус не нуждается

[82] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 248

в дальнейших аргументах. Убеждения в истинности подобных пропозиций тоже можно назвать самоочевидными. Следует подчеркнуть, что самоочевидность не делает эти убеждения непогрешимыми и безошибочными. Человек может принять за самоочевидное то убеждение, которое таковым не является.

Однако самоочевидность дает возможность доказать существование моральных фактов и ответить на вызов Хармана. Как мы уже упоминали выше, Харман считает моральные факты ненужными для каузального объяснения происходящих в мире событий. Кажется, что это подрывает наши убеждения в их существовании. В следующей главе мы увидим, что натуралисты пытаются прямо опровергнуть Хармана и доказать необходимость моральных фактов для объяснения. Нон-натуралистам, по мнению Шафера-Ландау, этого делать не нужно. У людей есть более непосредственный доступ к моральным фактам – через их самоочевидность. Он сравнивает веру в них с верой в существование внешнего мира: «Мы убеждены, что есть внешний мир, мир естественных фактов, поскольку подобное убеждение унифицирует значительное число наших отдельных ощущений и убеждений и представляется настолько очевидно истинным, чтобы быть практически неотразимым [irresistible] ... Я думаю, абсолютно аналогичная аргументация может быть представлена в пользу нашей уверенности в существовании моральных фактов. Чудовищная аморальность определенных действий просто производит на нас впечатление таким образом, который делает отказ от такого убеждения полностью несостоятельным»[83]. Наши убеждения в существовании моральных фактов настолько самоочевидны, что мы не может от них отказаться. Антиреалист возразит, что мы часто ошибаемся даже в тех случаях, которые нам кажутся совершенно несомненными и очевидными, на что Шафер-Ландау может ответить, что реалистская позиция остается верной по умолчанию, и для отказа от нее нужны весьма убедительные аргументы. По мнению сторонников теории ошибки, таким аргументом является аргумент от странности, который будет нами рассмотрен в главе 7.

По мнению Шафера-Ландау самоочевидность некоторых моральных истин может быть объяснена тем, что они являются концептуальными истинами. В совместной с Теренсом Кунео статье[84] он

---

[83] Shafer-Landau R. Moral and Theological Realism: The Explanatory Argument // Journal of Moral Philosophy. 2007. № 4. p. 327

[84] Cuneo T., Shafer-Landau R. The moral fixed points: new directions for moral nonnaturalism // Philosophical Studies. 2014. № 171 (3). pp. 399-443

называет их моральными фиксированными точками. Они настолько очевидны для любого человека, что их истинность просто невозможно отвергнуть, она должна быть подтверждена и объяснена любой метаэтической теорией, претендующей на убедительность: «Эти пропозиции, которые, как мы утверждаем, должны найти место в любой системе моральных норм, которая применима к таким существам, как мы, в мирах подобных нашему, мы называем моральными фиксированными точками»[85]. По мнению авторов, именно нон-натурализм может дать наилучшее объяснение этих концептуальных истин, а значит он имеет определенное преимущество перед другими метаэтическими теориями.

Список литературы

1. Enoch D. Non-Naturalistic Realism in Metaethics // McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017 pp. 29-42

2. Enoch D. Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism. Oxford, Oxford University Press, 2011

3. Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005

4. Moore, G. E. Principia Ethica. New York, Cambridge University Press, 1903

5. Ridge, Michael, "Moral Non-Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/moral-non-naturalism/

[85] Ibid., p. 400

6. Shafer-Landau R. Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism // Horgan T., Timmons M. Metaethics after Moore. Oxford, Oxford University Press, 2006

7. Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003

8. Мур Дж. Эд. Природа моральной философии. М., Республика, 1999

Глава 3. Нередуктивный моральный натурализм

Моральный натурализм представляет собой попытку дать натуралистское описание моральной реальности. Для его понимания необходимо прежде всего охарактеризовать натурализм как общефилософскую позицию. Сделать это не так просто, поскольку существует множество разных определений этой позиции.

В своей книге «Философский натурализм» Дэвид Папино пишет: «Что такое философский «натурализм»? Сейчас этот термин является привычным, но существует мало согласия по его значению. Для одних философов определяющая характеристика натурализма – это утверждение преемственности между философией и эмпирической наукой. Для других отказ от дуализма является решающим требованием… Я подозреваю, что главная причина терминологической неясности в том, что почти каждый в наши дни хочет быть «натуралистом», но претенденты на это звание тем не менее значительно расходятся по важным вопросам философской доктрины»[86]. Однако, несмотря на всю разницу подходов, большинство философов согласны

[86] Papineau D. Philosophical Naturalism. Oxford, Blackwell, 1996 p. 1

с разделением натурализма на эпистемический (его иногда называют методологическим) и метафизический.

Эпистемический натурализм можно свести к двум главным тезисам:

(1ЭпН) Не существует так называемой первой философии.

(2ЭпН) Философия является продолжением эмпирической науки.

Первый пункт утверждает, что философы не должны пытаться достичь a priori неких содержательных выводов, которые затем могли бы использоваться, чтобы оценивать, ограничивать или регулировать нефилософские, в том числе и научные, исследования. Второй тезис признает, что у философии может быть своя, легитимная роль, но она должна быть продолжением эмпирической науки, то есть не существует неких особых и специальных философских методов. Эти положения часто воспринимались как полный запрет на использование априорных методов и как отрицание чисто кабинетной философии (armchair philosophy). Одним из самых известных их приверженцев был Куайн, который в своей статье 1969 года «Натурализованная эпистемология»[87] рекомендовал использовать достижения эмпирической науки при оценке отношений между теорией и свидетельствами в ее пользу. Одновременно с этим Куайн призвал отказаться от использования философских аргументов для легитимации научных исследований и их результатов. Философия должна перестать считать себя исследованием некоего высшего уровня, отказаться от роли судьи в чисто научных вопросах. Из этого и вытекает отказ от априорного знания, которое его критики считают «оккультной», загадочной способностью, не вписывающейся в современную научную картину мира.

Метафизический натурализм стремится исключить существование неестественных или сверхъестественных сущностей, тех, которые не вписываются в естественнонаучную картину мира. Его основной тезис можно сформулировать следующим образом:

(МетН1) Каждая сущность является естественной сущностью.

[87] Quine W. V. O. Epistemology Naturalized // Quine W. V. O. Ontological Relativity and Other Essays. New York, Columbia University Press, 1969 pp. 69-90

Однако, для понимания этого тезиса, мы должны выяснить, какие именно сущности можно считать естественными. Чаще всего пытаются определить понятие естественных свойств, а все остальные сущности (факты, объекты) определяются через них. Здесь и начинаются разногласия. Майкл Ридж приводит восемь разных определений естественных свойств, каждое из которых имеет среди философов своих сторонников. Естественными являются свойства, которые[88]:

1. являются предметом изучения естественных наук;
2. используются в научных объяснениях;
3. были бы признаны лучшей научной теорией;
4. могут познаваться только апостериорно;
5. могут существовать сами по себе во времени;
6. могут наделять каузальными силами;
7. фигурируют в законах природы;
8. объясняют отношения сходства.

Наиболее влиятельными определениями оказались те, которые связывают естественные свойства (и не только свойства, но и факты, объекты и так далее) с естественными науками. Некоторые философы добавляют еще и свойства, изучаемые социальными науками, такими как социология или культурная антропология. Поэтому можно привести следующее определение метафизического натурализма:

(МетН2) Каждая сущность принадлежит к такому виду, что принадлежащие к нему вещи в принципе могут успешно изучаться естественными (и социальными) науками.

Его слабость заключается в том, что оно не дает четкого перечня подразумеваемых наук: войдут ли в него так называемые гуманитарные или социально-гуманитарные науки? И вообще, по какому принципу нам следует отбирать науки, через изучение которыми мы будем определять естественные сущности? Чтобы избежать этого затруднения Дэвид Копп предложил прибегнуть к понятию

[88] Ridge, Michael, "Moral Non-Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/moral-non-naturalism/>

эмпирического знания в целом, а не тех или иных конкретных наук. Он определяет естественное свойство так[89]:

(ЕС) Свойство является естественным, если и только если любая синтетическая пропозиция о его инстанцировании, которую можно знать, может быть познана только эмпирически.

При таком подходе метафизический натурализм будет утверждать, что все свойства, инстанцированные в нашем мире, являются естественными.

Моральный натурализм конкретизирует это определение, применяя его к моральным сущностям. Здесь необходимо прояснить терминологию для избежания путаницы между моральным и общефилософским натурализмом. Термин «моральный натурализм» закрепился за различными разновидностями *реализма* – моральные натуралисты признают реальное существование моральных фактов, но пытаются отождествить или редуцировать их к естественным. В этом смысле они привержены общефилософскому натурализму. Однако сторонниками общефилософского натурализма является и большинство нон-когнитивистов и моральных анти-реалистов, таких как эмотивисты, экспрессивисты, сторонники теории ошибки и так далее. Все они признают наличие в мире только естественных фактов, но не считают, что моральные факты являются одними из них. В результате они делают вывод, что моральных фактов вообще не существует. Далее мы будем использовать термин моральный натурализм для обозначения разновидности реализма.

Наиболее кратко моральный натурализм можно определить следующим образом:

(МорН1) 1. Моральные свойства являются естественными свойствами того же вида, что изучаются естественными науками или познаются только эмпирически.

2. Моральные свойства должны изучаться теми же методами, что и остальные естественные свойства.

Поскольку моральный натурализм (МН) является разновидностью реализма, одной из его задач является согласование

[89] Copp D. Morality in a Natural World. Selected Essays in Metaethics. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 39

существования моральных свойств с научной картиной мира. Именно это и вынуждает МН рассматривать моральные свойства как естественные, которые могут изучаться методами современного естествознания. По мнению Марка Тиммонса эта задача согласования является центральной для МН, в связи с чем возможно такое определение МН[90]:

(МорН2) 1. Все моральные свойства и факты должны быть согласованы с научным (натуралистским) взглядом на мир.

2. Наш доступ к моральным свойствам и фактам и возможное моральное знание/обоснование должны соответствовать тому виду натуралистского объяснения, которое мы используем, чтобы объяснить наш доступ к, знание и обоснованное мнение о естественном, физическом мире в целом.

Первый пункт отражает задачу метафизического согласования, а второй – эпистемологического. Различные представители МН решают эти задачи по-разному, особенно первую из них. Моральные свойства можно согласовать с натуралистским взглядом на мир либо редуцировав моральные свойства к естественным, либо признав моральные свойства естественными без редукции. Редуктивный натурализм будет рассмотрен нами в следующей главе, а нередуктивный в этой.

Нередуктивный моральный натурализм (НМН) часто называют корнельским моральным реализмом, так как его ведущие представители Ричард Бойд (Richard Boyd), Дэвид Бринк (David Brink), Николас Стерджен (Nicholas Sturgeon) работали или учились в Корнельском университете. К НМН часто причисляют и Питера Рейлтона (Peter Railton), но его теория носит более редуктивистский характер и будет рассмотрена в следующей главе. НМН еще называют синтетическим натурализмом, поскольку в НМН утверждения о естественности моральных свойств являются синтетическими и апостериорными, а также научным натурализмом, так как, согласно НМН, моральные свойства познаются научными методами.

В соответствии с НМН моральные свойства, хотя сами являются естественными, не могут быть ни отождествлены с каким-либо естественным свойством, изучаемым естественными науками, ни

[90] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 37

редуцированы к нему. Тем не менее между моральными и такими естественными свойствами существует тесная взаимосвязь: моральные свойства супервентны естественным, поскольку они реализуются или конституированы ими. Моральные свойства являются объяснительно и каузально эффективными, с их помощью мы можем объяснять происходящие в мире события. В этом они похожи на свойства специальных наук: химии, биологии, геологии и так далее. Как пишут Дарвалл, Гиббард и Рейлтон, сторонники НМН «следовали аналогиям с естественными и социальными науками для доказательства того, что моральные свойства могут быть одновременно и нередуцируемыми, и объяснительно эффективными. Можно, например, доказывать, что различные химические или биологические «естественные виды» – кислота, катализатор, ген, организм – не являются с очевидностью редуцируемыми как типы [type reducible] к естественным видам физики, и все же играют роль в хорошем научном объяснении»[91].

Такой взгляд на соотношение моральных и естественных свойств напоминает нон-натуралистскую теорию Шафер-Ландау (о не рассказано в главе 2), с той лишь разницей, что НМН считает моральные свойства естественными, а Шафер-Ландау – нет. Но каким же образом НМН обходит аргумент Мура? Не совершает ли он натуралистическую ошибку? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратиться к моральной семантике НМН.

Дело в том, что со времен Мура появилась новая семантическая теория, которая, как кажется, позволяет НМН избежать аргумента открытого вопроса. Эта теория была разработана Солом Крипке и Хилари Патнэмом. НМН использовала ту ее часть, которая касается семантики терминов, обозначающих естественные виды (ТЕВ).

Традиционная семантика ТЕВ восходит к трудам Джона Стюарта Милля и является дескриптивистской. В соответствии с теорией Милля, имена собственные (например, «Пушкин») обозначают свои референты (поэта Александра Сергеевича Пушкина), но лишены коннотации, то есть не подразумевают у своего референта какого-либо определенного свойства. В противоположность им, нарицательные имена (например, «зеленый») обозначают тот класс объектов, к которому они приложимы (все зеленые вещи), но также имеют коннотацию – ту характеристику, которую разделяют все обозначаемые ими

---

[91] Darwall S., Gibbard A., Railton, P. Toward fin de siècle ethics: some trends // Philosophical Review. 1992. № 101. pp. 169-170

объекты, в данном случае зеленый цвет. ТЕВ в соответствии с этой теорией относятся ко второй категории имен. Теория Милля предполагает, что с каждым ТЕВ ассоциируется определенное описание, то есть определенное множество свойств, а для объекта быть членом естественного вида – значит обладать этими свойствами. Подобные описания составляют значение соответствующих ТЕВ и, если человек понимает термин адекватно, то он знает a priori, что описываемые термином объекты должны обладать свойствами, входящими в описание. Из этого, в частности, следует, что данные свойства должны быть эмпирически наблюдаемыми, их наличие у объекта не должно открываться в результате научного исследования.

Хилари Патнем и Сол Крипке предложили альтернативную, недескриптивистскую семантику ТЕВ. Ее основной идеей было уподобление ТЕВ именам собственным (как их представляла семантика Милля), обладающим денотатом, но лишенным коннотата. В соответствии с семантикой Крипке-Патнема ТЕВ обладают четырьмя основными характеристиками:

1. Они являются жесткими десигнаторами, то есть они ссылаются на тот же самый объект/объекты во всех возможных мирах, в которых они вообще на что-либо ссылаются.

2. Они не являются дескриптивными, то есть ТЕВ не синонимичны с дескрипцией, которую могли бы с ними ассоциировать компетентные носители языка.

3. Они привязываются к определенному множеству объектов (своему денотату) через «первое крещение», то есть акт называния, при котором указывается объект/объекты, которые отныне будут называться данным ТЕВ.

4. Истинные утверждения тождества, включающие жесткие десигнаторы (вода – это H_2O), являются необходимо истинными, но их истинность познается апостериорно. Они представляют собой синтентические определения и не являются аналитическими, то есть не вытекают из смысла слов. Таким образом, в семантике Крипке-Патнэма ТЕВ, например вода, прямо обозначает естественный вид, членство в котором определяется наличием общей природы или сущности (в нашем примере – молекулы, состоящей из двух атомов водорода и одного атома кислорода), которая может быть неизвестна компетентным носителям языка и может быть открыта в ходе научного исследования.

В этой семантике принимается так называемая каузальная теория референции (causal theory of reference) для имен собственных

и ТЕВ: имена и термины ссылаются на те объекты, которые находятся в каузальной связи с нашим употреблением этих имен и терминов. Объект и/или свойства в некоторых положениях дел получают свое имя в результате акта крещения, то есть первого употребления имени в отношении объекта. Все последующие употребления каузально зависят от первого и образуют причинно-следственную цепочку; ее звеньями являются коммуникации между людьми, в основе которых лежат те или иные каузальные взаимодействия между агентами. Подобная цепочка существует между словом «вода» и первым употреблением данного слова для обозначения того химического вещества в окружающем мире, которое наполняет реки, моря и океаны на нашей планете. Благодаря существованию такой цепочки это вещество и является референтом слова «вода».

Ричард Бойд применил данную семантику к моральным терминам, таким как «добро». Его моральную семантику можно представить в виде трех главных положений.

Моральные термины, подобно ТЭВ, являются жесткими десигнаторами, то есть обозначают одни и те же естественные свойства во всех возможных мирах.

Референция моральных терминов базируется на наличии каузальной цепочки, связывающей моральное свойство в акте крещения со всяким последующим использованием этого термина.

Моральные термины обладают так называемым естественным определением (natural definition), то есть апостериорным синтетическим определением, выражающим сущность данного термина. В связи с этим Бойд отвергает синонимию терминов как критерий тождества соответствующих им свойств (семантический тест для свойств): даже если добро тождественно какому-либо естественному свойству, то добро и термин, выражающий это естественное свойство, не обязательно будут синонимами. «Вода» не синонимична «H_2O», хотя свойства *быть водой* и *быть* H_2O являются тождественными. Точно так же дело обстоит и с моральными терминами и свойствами. Именно это позволяет НМН избежать аргумента открытого вопроса: вопрос о тождестве морального и естественного свойств будет открытым даже для компетентного носителя языка, так как соответствующие термины не являются синонимами. О тождестве можно узнать лишь в ходе эмпирического исследования.

Бойд связывает свою каузальную теорию референции моральных терминов с нашим эмпирическим познанием их референтов (моральных свойств): «Грубо говоря ... термин t ссылается на вид

(свойство, отношение и т. д.) k только если существуют каузальные механизмы, чья тенденция заключается в способствовании с течением времени тому, чтобы то, что предицировано термину t, было бы приблизительно истинно в отношении k ... Такие механизмы будут, как правило, включать существование процедур, которые приблизительно аккуратны в распознавании элементов или случаев k (по крайней мере, в легких случаях) и которые релевантно управляют использованием t, социальной передачей определенных релевантных приблизительно истинных убеждений относительно k, сформулированных как утверждения о t ... Когда отношения этого рода имеют место, мы можем представлять свойства k как регулирующие использование t (через подобные каузальные отношения)»[92]. Основная идея Бойда заключается в том, что между нашим использованием моральных терминов и естественными моральными свойствами существует каузальная связь. Взяв некоторый моральный термин, мы можем успешно познавать определенное моральное свойство, причем наши истинные убеждения об этом свойстве формулируются именно с использованием данного термина. В результате за термином закрепляется значение – он обозначает данное моральное свойство и термину можно дать естественное определение.

По мнению Марка Тиммонса, суть семантики Бойда сводится к двум главным тезисам[93]:

(ТКР) Тезис каузальной регуляции: для каждого морального термина t (например «добро») существует естественное свойство N, такое, что N и только N каузально регулирует использование t людьми.

(КСН) Каузальный семантический натурализм: каждый моральный термин t жестко обозначает (rigidly designates) естественное свойство N, которое уникально каузально регулирует использование t людьми.

Подобная семантика делает, по мнению большинства, моральный натурализм неуязвимым для изначального аргумента открытого вопроса, однако для него возникают новые проблемы. Одна из

---

[92] Boyd R. How to Be a Moral Realist // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988 p. 195

[93] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 58

наиболее известных была сформулирована Марком Тиммонсом и Теренсом Хорганом[94]. Эта проблема, названная Моральной Землей-двойником (Moral Twin Earth), воспроизводит знаменитый мысленный эксперимент Хилари Патнема, но применяет его не к ТЕВ, а к моральным терминам. Для лучшего понимания проблемы следует кратко остановиться на оригинальном мысленном эксперименте Патнема.

На нашей планете Земля слово «вода» в соответствии с семантикой Крипке-Патнема обозначает то химическое вещество, которое наполняет земные реки, озера и моря. Его употребление каузально регулируется именно им, то есть его употребление связано с актом крещения – первого применения данного слова к соответствующему химическому веществу. В результате эмпирического научного исследования было установлено, что это вещество представляет собой соединение двух атомов водорода и одного атома кислорода, H_2O.

Теперь вообразим Землю-двойника, планету, являющуюся точной копией нашей Земли, за исключением одного факта – вместо H_2O ее реки и моря наполняет другое химическое вещество, назовем его XYZ. По всем своим внешним характеристикам оно ничем не отличается от H_2O, и жители Земли-двойника называют его тем же словом «вода», что и мы.

Представим, что житель нашей планеты попадает на Землю-двойник. Он подходит к реке, указывает на текущую в ней жидкость и говорит: «Это вода». Прав ли он? В соответствии с семантикой Крипке-Патнема его высказывание ложно. Этот человек является жителем Земли и говорит на земном языке, в котором слово «вода» значит H_2O, а он указывает на реку, где течет XYZ. Если два жителя этих планет начнут спорить о том, является ли какая-либо жидкость водой, то реального спора у них не получится, так как каждый будет говорить о своем: житель Земли будет утверждать, что жидкость – это H_2O, а житель Земли-двойника, что она – XYZ. Независимо от химического состава жидкости, реального разногласия между ними не будет, так как они говорят о разном. Такой вывод согласуется с нашими интуициями и сами спорящие с ним согласятся, если узнают о разнице в своих языках.

Совсем другая ситуация возникнет, если применить этот мысленный эксперимент к моральным терминам и свойствам.

[94] Horgan T., Timmons M. Troubles for new wave moral semantics: The 'open question argument' revived // Philosophical Papers. 1992 № 21(3) pp. 166-167

Предположим, что семантика Бойда верна и употребление моральных терминов на нашей планете действительно регулируется определенными естественными функциональными свойствами. Причем на Земле этими фунциональными свойствами являются консеквенциалистские свойства, чья сущность выражается консеквенциалистской нормативной этической теорией. В результате эмпирического исследования мы можем установить этот факт.

Теперь вообразим Землю-двойника, жители которых употребляют точно такие же моральные термины – «добро», «зло», «правильно», «неправильно». Их моральный дискурс и практика максимально похожи на наши, мораль таже важна для них и так далее. Однако эмпирическое исследование показывает, что их употребление каузально регулируется другим естественным функциональным свойством. На Земле-двойнике таким функциональным свойством является неконсеквенциалистское свойство, чья сущность выражается деонтологической моральной теорией.

Представим, что жители двух этих планет вовлечены в спор относительно морального статуса какого-нибудь действия – является ли оно добрым или нет. Если спорящие узнают о релевантных семантических и эмпирических фактах (о тех свойствах, которые каузально регулируют употребления слов «добро» в их языках), то поступят ли они также, как в случае с водой? Признают ли они, что говорят о разном, что их разногласие лишь видимость? Прекратят ли они спор? По мнению Тиммонса и Хоргана, реакция спорящих и наши интуиции будут совсем другими. Спорящие продолжат выяснять, каким же всетаки является действие, а мы должны будем признать, что их разногласие подлинное, содержательное, а следовательно «добро» означает одно и то же. Наиболее естественным будет сказать, что у жителей планет имеются разные представления, разные теории (консеквенциалистская и деонтологическая) об одном и том же свойстве *добро*. Семантика Бойда оказывается опровергнутой. Более формально аргумент можно представить так («добро$_{з}$» – термин языка Земли, «добро$_{зд}$» – термин языка Земли-двойника):

1. Если НМН истинен, то «добро$_{з}$» имеет значение, отличное от значения «добро$_{зд}$», и эти предикаты не являются взаимозаменяемыми.

2. Если «добро$_{з}$» имеет значение, отличное от значения «добро$_{зд}$», и эти предикаты не являются взаимозаменяемыми, то

кажущееся моральное разногласие между жителями Земли и жителями Земли-двойника является лишь кажущимся и не является содержательным.

3. Неверно, что кажущееся моральное разногласие между жителями Земли и жителями Земли-двойника является лишь кажущимся и не является содержательным. Оно является содержательным.

4. Следовательно, неверно, что НМН истинен.

Главной посылкой аргумента является третья. Она опирается на наше интуитивное суждение о том, что даже жители двух планет из мысленного эксперимента могут иметь подлинный, содержательный спор о добре и зле. Из чего следует, что соответствующие термины из их языков являются унивокальными, то есть обладают определенным общим значением, делающим спор возможным. Это противоречит семантике Бойда, и сторонник аргумента сделает вывод о ее ложности.

По мнению Хоргана и Тиммонса, данный мысленный эксперимент можно использовать для создания новой версии аргумента открытого вопроса, направленной против семантики НМН. Изначальная версия аргумента рассматривала вопрос «Пусть x есть F, есть ли x добро?», где F – естественное свойство. По мнению Мура, этот вопрос всегда является открытым, то есть кажется осмысленным любому компетентному носителю языка. Но если бы F и добро были синонимами, то вопрос не имел бы смысла и был закрытым, так как он был бы аналогичен вопросу «Пусть x есть добро, есть ли x добро?». НМН избегает аргумента Мура, утверждая, что термины «добро» и «F» не являются синонимами, а тождество соответствующих им свойств открывается эмпирически.

Хорган и Тиммонс изменяют аргумент, чтобы направить его против НМН. Они вновь проводят аналогию с водой. Рассмотрим вопрос о воде, аналогичный вопросу изначального аргумента Мура:

(Вод1) Пусть x есть H_2O, есть ли x вода?

Поскольку тождество воды и H_2O является эмпирическим открытием, о котором знают не все, то даже компетентному носителю языка вопрос покажется открытым. Теперь изменим вопрос, учтя семантику НМН:

(Вод2) Пусть х есть H_2O, то при условии, что использование термина «вода» каузально регулируется естественным видом H_2O, есть ли х вода?

Если носитель языка знает о семантике Крипке-Патнема, знает о мысленном эксперименте с Землей-двойником, то он посчитает вопрос закрытым.

Совсем другая ситуация складывается для моральных терминов, например «добро».

(Доб1) Пусть х есть F, есть ли х добро?

(Доб2) Пусть х есть F, то при условии, что использование термина «добро» каузально регулируется естественным видом F, есть ли х добро?

Даже носитель языка, знающий о моральной семантике Бойда и мысленном эксперименте с моральной Землей-двойником, посчитает второй из вопросов таким же открытым, как и первый. Но если семантика Бойда верна, этого быть не должно. Хорган и Тиммонс приходят к выводу, что «мы получили аргумент открытого вопроса против каузального семантического натурализма, похожий на тот, который, по нашему мнению, дал Мур против аналитического семантического натурализма»[95].

Что же может возразить против аргумента моральной Земли-двойника и нового аргумента открытого вопроса сторонник НМН? Здесь возможны три основных варианта:

1. Подвергнуть сомнению наши интуиции. Сторонник НМН может согласиться, что интуиции в случаях с водой и добром отличаются, но заявить, что наши интуиции в подобных случаях крайне ненадежны.

2. Принять натуралистский моральный релятивизм, то есть признать, что на Земле и Земле-двойнике существуют две разные, но одинаково подлинные системы морали.

3. Отвергнуть мысленный эксперимент с моральной Землей-двойником как таковой и заявить, что он не является для нас подлинной эпистемической возможностью.

---

[95] Horgan T., Timmons M. Troubles for new wave moral semantics: The 'open question argument' revived // Philosophical Papers. 1992 № 21(3) pp. 166-167

Первый путь наиболее привлекателен. Нил Леви считает[96], что жители двух планет на самом деле не имеют содержательного разногласия. Поскольку термин «добро$_{зд}$» и все другие моральные термины жителей Земли-двойника каузально регулируются другими по сравнению с Землей естественными свойствами, то у них вообще нет морали. У них есть лишь нечто напоминающее мораль и есть термины, которые звучат и пишутся одинаково с нашими, но значат совсем другое. Мы можем сказать, что они обладают «шморалью» (schmorality), которая похожа, но не является моралью.

Андреа Виджиано утверждает[97], что наши интуиции о том, что жители планет говорят об одном и том же (а их разногласие содержательно), проистекают от недостатка эмпирического знания. Мы знаем далеко не все о нашей морали (о воде мы знаем гораздо больше), поскольку такое знание для НМН всегда является эмпирическим и исследование еще только начато. В будущем, когда наше моральное знание увеличится, мы поймем аналогичность случаев воды и добра.

Даже если мы примем семантику Бойда, то она даст нам лишь общее представление о том, как формируется значение наших моральных терминов. Но что именно они значат? Что из себя представляют моральные свойства, например *добро*? В соответствии с НМН, моральные свойства невозможно редуцировать к другим естественным свойствам, однако мы все же можем сказать о них нечто содержательное. Ричард Бойд попытался это сделать и дать естественное определение, раскрывающее сущность морального блага или добра. По его мнению, оно является гомеостатическим кластером многих естественных свойств (homeostatic property-cluster). Бойд замечает, что во многих специальных науках, изучающих сложные свойства, характеризуемые структурно или функционально, складывается похожая картина[98]:

1. Существует семейство свойств F, которые контингентно объединены (contingently clustered) в природе в том смысле, что они встречаются вместе во многих случаях.

---

[96] Levy N. Moore on Twin Earth // Erkenntnis. 2011 №. 1(75) pp. 137-146

[97] Viggiano A. Ethical Naturalism and Moral Twin Earth // Ethical Theory and Moral Practice. 2008. № 11. pp. 213-224

[98] Boyd R. How to Be a Moral Realist // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988 p. 197 (Бойд приводит одиннадцать признаков, мы ограничимся семью)

2. Их совместная встречаемость является не статистическим артефактом, а результатом того, что может быть названо гомеостазом. Либо одни из свойств в F благоприятствуют присутствию других, либо существуют обуславливающие механизмы, поддерживающие наличие свойств из F.

3. Гомеостатическое сочетание (homeostatic clustering) свойств из F является каузально важным: существуют важные следствия, произведенные совместным наличием многих свойств из F вместе с обуславливающими механизмами.

4. Существует видовой термин t, приложимый к вещам, в которых имеется гомеостатическое сочетание большинства свойств из F.

5. Термин t не имеет аналитического определения. Все или часть свойств гомеостатического кластера F совместно с обуславливающими механизмами дают естественное определение t.

6. Несовершенный гомеостаз номологически возможен или актуален: некоторые вещи могут проявлять некоторые, но не все свойства из F.

7. Каузальная важность гомеостатического сочетания свойств F вместе с обуславливающими механизмами такова, что вид или свойство, обозначаемые t, является естественным видом.

Примером термина t, обозначающего подобный кластер свойств, является термин «здоровый» («healthy»). Для того, чтобы быть здоровым, необходимо совместное наличие у организма множества взаимосвязанных свойств. Причем возможно наличие только некоторых из них, а не всех. Один организм может быть более здоровым, чем другой, что устанавливается в ходе эмпирического медицинского исследования. Другой пример таких кластеров – биологические естественные виды. Использование биологических видов при индукции и объяснении в биологии возможно благодаря наличию неполностью общих (imperfectly shared) и гомеостатически связанных морфологических, физиологических и поведенческих черт, которые присущи их представителям. Механизмом, поддерживающим гомесотаз, является в данном случае возможность скрещивания между популяциями одного вида: обмен генетическим материалом поддерживает существование более или менее общих для всего вида свойств.

Бойд утверждает, что гомеостатическими кластерами естественных свойств являются и моральные свойства. Их можно

охарактеризовать с помощью четырех тезисов[99]:

1. Существует несколько важных человеческих благ, то есть вещей, которые удовлетворяют важные человеческие потребности. Некоторые из этих потребностей физические или медицинские. Другие – психологические или социальные; они включают потребность в любви, дружбе, потребность участвовать в совместной деятельности, потребность в творчестве и самовыражении и так далее.

2. В различных возможных и актуальных обстоятельствах эти человеческие блага гомеостатически связаны. Эта связь возникает, поскольку блага взаимно поддерживают друг друга. Кроме того, существуют специальные психологические и социальные механизмы, которые вносят вклад в поддержание гомеостаза. Такими механизмами могут быть социальные отношения, обычаи, ритуалы, правила этикета и так далее.

3. Моральное благо (добро) можно определить как подобный кластер благ и гомеостатических механизмов, которые их объединяют. Действия, линии поведения, черты характера являются настолько добрыми, насколько они способствуют реализации благ или поддержанию работы механизмов.

4. Забота о моральном благе может руководить человеком и направлять его поведение, поскольку гомеостатическое единство благ смягчает конфликты между различными индивидуальными благами. Смягчение конфликтов происходит потому, что многие важные блага взаимно усиливают друг друга. Более того, поскольку гомеостатическое единство и баланс благ сами являются частью морального блага, то их поддержание становится одним из моральных императивов, которыми руководствуются люди.

Бойд подчеркивает, что определить, какие именно блага входят в моральное благо можно лишь в ходе эмпирического исследования, подобного научному. Он пишет, что «знание базовых человеческих благ и их гомеостаза представляет собой базовое знание о человеческом психологическом и социальном потенциале. Значительная доля этого знания является подлинно экспериментальным знанием и релевантные эксперименты – это («естественно» происходящие) политические и социальные эксперименты»[100]. Например, мы не смогли бы исследовать и узнать важность художественного самовыражения как человеческого блага, если бы социальное и технологическое

[99] Boyd R. How to Be a Moral Realist // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988 p. 203
[100] Ibid., p. 205

развитие не дало части общества досуг, необходимый для производства и потребления искусства. Мы не узнали бы роль политической демократии в гомеостазе благ, если бы это политическое устройство не возникло в ходе истории.

Возможность эмпирического исследования блага означает, что одним из источников морального знания является наблюдение: «Благо является свойством достаточно похожим на другие свойства, изучаемые психологами, историками, социологами, и наблюдения будут играть ту же роль в моральном исследовании, которую они играют в других видах эмпирического исследования людей»[101].

Бойд признает и роль интуиции, но для него, в отличие от ноннатуралистов, она не является способностью, обеспечивающей познание неких неестественных моральных фактов или самоочевидных истин. Моральная интуиция подобна научной и представляет собой разновидность натренированного суждения (trained judgment). Она не может быть фундаментальным, независимым источником знания и не может заменить наблюдение.

Похожую картину рисует другой представитель НМН – Дэвид Бринк. Он считает, что моральные свойства являются функциональными свойствами, которые связаны с человеческим процветанием. Как пишет Бринк: «Моральный реалист может утверждать, что моральные свойства являются функциональными свойствами ... что является существенным для моральных свойств, так это каузальная роль, которую они играют в характерных активностях человеческих организмов. В частности, моральный реалист может утверждать, что моральные свойства являются теми, которые влияют на поддержание и процветание человеческих организмов. Поддержание и процветание заключаются в необходимых условиях для выживания, [для удовлетворения] других потребностей, связанных с базовым благополучием, различного вида нуждами и характерно человеческими способностями. Люди, действия, политики, состояния дел и т. д. будут носителями делающих добрым [good-making] моральных свойств только в той мере, в какой они вносят вклад в удовлетворение этих потребностей, нужд и способностей. Люди, действия, политики, состояния дел и т. д. будут носителями делающих злым [bad-making] моральных свойств только в той мере, в какой они мешают удовлетворению этих потребностей, нужд и способностей»[102].

---

[101] Ibid., p. 206

[102] Brink D. Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness // Australasian Journal of Philosophy. 1984. № 2(62). pp. 121-122

НМН, как мы уже говорили, проводит аналогию между научным и моральным познанием. Поскольку моральные свойства являются естественными, то и познаваться они должны научными (или похожими на научные) методами. Однако здесь возникает серьезная трудность. По мнению некоторых философов моральные факты нельзя познавать с помощью одного из наиболее популярных в науке методов – абдукции или вывода к наилучшему объяснению. На подобное несходство указал Гилберт Харман, который сформулировал проблему для НМН, получившую название вызова Хармана[103].

Вывод к наилучшему объяснению (inference to the best explanation) является одним из наиболее распространенных в науке методов. В соответствии с ним мы можем, говоря упрощенно, сделать вывод об истинности той гипотезы, которая объясняет установленные факты наилучшим образом:

(ВНО) Если даны свидетельства E и возможные объяснения H_1, ..., H_n свидетельств E, то можно сделать вывод, что истинно объяснение H_i, которое объясняет E наилучшим образом.

Для определения наилучшего объяснения необходимы критерии сравнения возможных объяснений. Как правило, к ним относят простоту, непротиворечивость, связность или когерентность, последовательность, эмпирическую точность и другие теоретические добродетели. Если наилучшее объяснение постулирует существование каких-либо фактов, то у нас есть все основания для убежденности в их существовании. Именно так можно доказать существование тех объектов и свойств, которые мы не можем непосредственно наблюдать. Говоря обобщенно, мы можем узнать пропозицию q (истинность которой нельзя наблюдать непосредственно) с помощью абдукции следующим образом:

(ЗВНО) «Чтобы S получила недедуктивное выводное знание (non-deductive inferential knowledge) пропозиции q, S должна вывести ее истинность из: (а) некоторых пропозиций p_1, ..., p_n, которые она может пронаблюдать, вспомнить или интроспектировать и (б) пропозиции, что q является существенным для предоставления объяснения p_1, ..., p_n, которое лучше, чем дающееся любым соперничающим

[103] Harman G. The Nature of Morality. An Introduction to Ethics. Oxford, Oxford University Press, 1977

предложением»[104].

Наука много и успешно пользуется этим принципом и получает знание о теоретических фактах и объектах. Однако, по мнению Хармана, с моральным знанием возникают серьезные трудности. Дело в том, что моральные факты являются ненужными для объяснения событий в окружающем нас мире. Они не проходят тест на объяснительную незаменимость. Чтобы показать это, он приводит два примера, один из которых касается научных фактов, а другой – моральных.

В первом сценарии физик занят тестированием научной теории, для чего он наблюдает за камерой Вильсона. Он видит конденсационный след и делает суждение: «Это был протон». Действие ученого является наблюдением, то есть, в терминологии Хармана, непосредственным суждением в ответ на ситуацию без какого-либо сознательного рассуждения. Предположим, что наблюдение подтверждает теорию, которая помогает определить значение термина «протон», встречающегося в суждении о наблюдении ученого. Такое подтверждение основано на объяснении теорией того, что наблюдает физик: появление конденсационного следа объясняется не только устройством камеры, психологическим состоянием физика, его убеждениями относительно теории и работы камеры, но и присутствием самого протона. Реальная частица прошла сквозь камеру и стала причиной появления видимого следа. Если теория объясняет наблюдение лучше всех своих конкурентов, то можно сделать вывод о ее истинности. Поскольку частью объяснения было присутствие протона, то мы имеем полное право утверждать его существование. Однако, «если бы произведенное им наблюдение могло быть равным образом хорошо объяснено его психологическим состоянием самим по себе, без необходимости предположения о протоне, то наблюдение не было бы свидетельством существования этого протона»[105]. Подводя итог, можно сказать, что наилучшим объяснением убеждения ученого «Это был протон», является истинность этого убеждения и действительное присутствие протона. Для подобных научных убеждений можно сформулировать аргумент (p – научная пропозиция):

1. Мы способны дать нашему убеждению, что p, каузальное

[104] Zimmerman A. Moral Epistemology London, Routledge, 2010 p. 142
[105] Harman G. The Nature of Morality. An Introduction to Ethics. Oxford, Oxford University Press, 1977 p. 6

объяснение, которое основывается на истинности р.

2. Наилучшим объяснением нашего убеждения, что р, является объяснение из п. 1

3. Мы должны верить в то, на чем основываются наши наилучшие объяснения тех или иных феноменов.

4. Мы должны верить в истинность р.

Совершенно по-другому обстоят дела с моральными убеждениями. Харман приводит сценарий с хулиганами и кошкой. Вы видите, как хулиганы поджигают кошку и формируете моральное суждение: «Это неправильно». Это тоже суждение о наблюдении, и его можно по-разному объяснить. Одна из объясняющих теорий – моральный натурализм – включает в себя постулирование реального существования моральных свойств: действие хулиганов действительно обладает моральным свойством *быть неправильным*. Другая теория объясняет ваше суждение без обращения к моральным свойствам: вы вынесли это суждение из-за вашего воспитания, психологических особенностей, усвоения соответствующих социальных норм и так далее. Эта теория дает, по мнению Хармана, лучшее объяснение. Она более экономна, а ее объяснение нисколько не хуже. Моральные свойства оказываются объяснительно иррелевантными. Для них можно сформулировать следующий аргумент (q – моральная пропозиция):

1. Мы не способны дать нашему убеждению, что q, каузальное объяснение, которое основывается на истинности q. Мы можем дать разоблачающее (debunking) объяснение.

2. Наилучшим объяснением нашего убеждения, что q, является объяснение, которое не постулирует истинность q, то есть разоблачающее объяснение.

3. Если истинность наших моральных убеждений не постулируется наилучшим объяснением нашего обладания ими, то нам требуются дополнительные основания для веры в них.

4. Мы не должны (с эпистемической точки зрения) продолжать придерживаться наших моральных убеждений, если у нас нет дополнительных оснований для них.

По мнению Хармана, приведенные им примеры показывают истинность второй посылки. Из них можно сделать вывод, что «наблюдаемое свидетельство [observational evidence] играет такую роль в науке, которую оно не кажется играющим в этике, поскольку научные принципы могут быть, в конечном счете, обоснованы их ролью в объяснении наблюдений... По-видимому, моральные принципы не могут быть обоснованы этим же способом. Кажется, что не может быть объяснительной цепочки между моральными принципами и отдельными наблюдениями... Рассматриваемая как объяснительная теория, мораль, в отличие от науки, кажется отрезанной от наблюдения»[106]. В этом и заключается вызов Хармана – показать объяснительную силу моральных фактов или найти другие основания для наших моральных убеждений. Наиболее остро проблема стоит перед моральными натуралистами, поскольку они уподобляют моральное познание научному, а Харман указывает на различие между ними. Нон-натуралисты могут, по их собственному мнению, справиться с вызовом, указав на дополнительные основания наших моральных убеждений: в нон-натурализме у нас может быть прямой доступ к моральным фактам через интуицию, самоочевидность моральных принципов или незаменимость нормативных свойств при делиберации (подробнее об этом в главе 2). Натуралистам необходимо ответить на вызов прямо, что и попытались сделать, среди прочих, Дэвид Бринк и Николас Стерджен.

Бринк пытается привести конкретные примеры, в которых моральные факты действительно что-то объясняют. По его мнению, моральные объяснения – довольно распространенное явление: «Мы часто объясняем действия людей, обращаясь к моральным чертам их характера и, конечно же, эти факты, в свою очередь, помогают объяснить наши оценки как их характера, так и их действий»[107]. Например, поведение императора Калигулы, его казни невинных людей можно объяснить его порочностью. Авраам Линкольн был справедливым и честным человеком, что объясняет его неприятие рабства и сегодняшнее уважение к Линкольну. С помощью моральных фактов возможно объяснить не только поведение людей и его оценку, но и социально-политические явления. Моральное несовершенство общественных институтов может быть объяснением происходящих в различных

[106] Harman G. The Nature of Morality. An Introduction to Ethics. Oxford, Oxford University Press, 1977 p. 9

[107] Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 p. 187

странах событий. Например, несправедливость политической и социальной системы Южной Африки времен апартеида объясняет нестабильность и массовые протесты.

Особенно важным для Бринка является то, что каузальная эффективность и объяснительная сила моральных фактов могут предшествовать их признанию людьми. По его мнению, возможен такой сценарий: «Из-за господствующей идеологии я могу считать мое общество в целом справедливым, но его законы и институты являются фактически несправедливыми. В частности, они лишают членов моего класса значительных социальных благ и возможностей систематическим, хотя и идеологически завуалированным, образом. Все еще сохраняя убеждение, что мое общество в целом справедливо и что люди сами ответственны за свои социальные позиции, я начинаю чувствовать бессознательное негодование [resentment] относительно моей собственной социальной позиции. Я также начинаю симпатизировать другим обездоленным членам моего класса ... Со временем я начинаю размышлять над этим негодованием и симпатией и анализировать сравнительную социальную позицию людей моего класса и ее объяснение. Это размышление в итоге производит убеждение, что мое общество является фундаментально несправедливым и это, в свою очередь, приводит к моей вовлеченности в различные социальные протесты»[108]. Для Бринка воздействие моральных фактов на людей, которые о них не знают, является наилучшим доказательством их объяснительной силы.

Другой представитель НМН, Николас Стерджен, также приводит конкретные примеры значимости моральных фактов. Но прежде этого он предлагает свою собственную формулировку теста на объяснительную незаменимость тех или иных фактов вообще: «Если определенное предположение полностью иррелевантно для объяснения некоторого факта, то этот факт имел бы место, и мы могли бы объяснить его также хорошо, даже если бы предположение было бы ложным»[109]. Он называет его контрфактическим тестом:

(КТ) Предположение A является объяснительно релевантным для F, если в случае ложности A факт F либо не имел бы места, либо F не был бы объяснен столь же хорошо.

---

[108] Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 p. 189

[109] Sturgeon N. Moral explanations // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca, Cornell University Press, 1988 p. 245

По мнению Стерджена, можно привести такие примеры, в которых существование моральных фактов (предположение А из теста) проходит данный тест. Первый пример касается действий Адольфа Гитлера. Из того факта, что Гитлер был морально добродетельным человеком, и моральной теории, утверждающей, что добродетельный человек не организовал бы убийство миллионов человек, следует, что Гитлер этого не делал. Но нам известно, что данный вывод ложен, поскольку Гитлер все-таки организовал массовое убийство. Значит одна из посылок ложна, и ложной, скорее всего, является первая – Гитлер не был добродетельным человеком, а был человеком порочным. Его порочность проходит контрфактический тест: если бы он не был порочным, то убийство миллионов не произошло.

Другой пример касается рабства. Стержен задается вопросом: «Почему активное и довольно распространенное моральное сопротивление рабству возникло впервые в восемнадцатом и девятнадцатом веках, хотя рабство было очень старым институтом; и почему это сопротивление возникло главным образом в Британии, Франции и во франко- и англоговорящей Северной Америке, хотя рабство существовало по всему Новому Свету?»[110]. Одна из объяснительных исторических теорий указывает на факт того, что рабство в британских, французских колониях и США было гораздо более жестоким и бесчеловечным, то есть оно было морально хуже, чем все остальные виды рабства. Здесь опять присутствует контрфактическая зависимость: если бы рабство не было особенно плохим, то сопротивление не возникло.

В качестве еще одного примера Стерджен берет сценарий, предложенный самим Харманом, в котором хулиганы поджигают кошку. По мнению Стерджена, реакция наблюдателя и его суждение «Это неправильно» хорошо объясняется действительной неправильностью действий хулиганов. Отреагировал бы наблюдатель таким же образом, если бы действие не было морально плохим? В актуальной ситуации оно неправильно, поскольку является актом неоправданной жестокости. Но если бы оно не было плохим, то оно не являлось бы (из-за супервентности морального неморальному) актом неоправданной жестокости. В этой гипотетической ситуации действия хулиганов не были бы жестокими по отношению к кошке, и наблюдатель не

---

110 Sturgeon N. Moral explanations // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca, Cornell University Press, 1988 p. 245

среагировал бы так, как он среагировал на самом деле. Контрфактический тест пройден. Стерджен признает, что его пример работает только при условии, что наши моральные теории более-менее верны, и в примере с кошкой неправильность действий хулиганов вытекает из их беспричинной жестокости. Тем не менее Харман не предоставил каких-либо дополнительных аргументов, опровергающих наши моральные теории, и мы имеем право продолжать их придерживаться. Кроме того, такая же ситуация складывается и в научных исследованиях: если бы физические теории о протонах были совершенно ошибочны, то мы могли бы объяснить реакцию ученого на след в туманной камере без привлечения самих протонов: ученый вынес суждение «Это был протон» из-за того, что верил в ошибочную теорию. И он вынес бы его даже при отсутствии самого протона. Получается, что контрфактический тест работает и в морали, и в науке при условии верности наших моральных/научных теорий. В этом отношении моральные факты ничем не уступают научным.

Харман оспорил этот ответ на свой вызов и усомнился в достаточности контрфактического теста. Для объяснительной релевантности моральных фактов одной контрфактической зависимости недостаточно. Необходимо показать реальный механизм воздействия моральных фактов на наблюдателя. Харман возвращается к примеру с кошкой: Джейн видит, как Альберт мучает кошку, и на основе этого наблюдения формирует убеждение о моральной неправильности этого действия. Простой контрфактической зависимости будет мало: необходим «некоторый отчет [account] о том, *как* актуальная неправильность действия Альберта может помочь объяснить его неодобрение Джейн. И мы должны быть способны поверить в этот отчет. Мы не можем просто придумать что-нибудь, сказав, например, что неправильность действия влияет на качество отраженного в глаза Джейн света, заставляя ее реагировать негативно. Это был бы пример неправильности, проявляющей себя в мире таким образом, который мог бы служить свидетельством за или против определенных моральных утверждений, но он не был бы чем-то, во что мы можем поверить»[111].

Харман признает, что черты, делающие действие неправильным (жестокость), могут быть объяснительно релевантными, но сама неправильность релевантной быть не может. Она никак каузально не проявляется и не может влиять на наблюдателя, у нее нет

[111] Harman G. Moral explanations of natural facts – can moral claims be tested against reality? // Southern Journal of Philosophy. 1986. №24 (Supplement) p. 63

соответствующих каузальных механизмов. Контрфактический тест могут пройти даже эпифеноменальные (ни на что не влияющие) моральные свойства, которые супервентны неморальным свойствам: «Моральный эпифеноменалист, принимающий котнтрфактический тест о Гитлере, будет понимать его следующим образом. Гитлер обладал определенными *неморальными* чертами, которые делали две вещи: они *делали истинным* то, что он обладал другим свойством, порочностью, и они также *были причиной* того, что он вел себя определенным образом: но в отличие от этих неморальных свойств, супервентная им порочность была каузально инертной, поэтому является ошибкой приводить ее при объяснении поведения. Однако, чтобы не быть порочным, он должен был бы быть лишен этих неморальных черт, поэтому, при условии, что его поведение не было свердетерминировано, если бы он не был порочным, он действовал бы по-другому»[112].

Эпифеноменальные моральные свойства из-за своей связи через супервентность с каузально активными неморальными свойствами проходят контрфактический тест, но остаются инертными и не могут что-либо объяснить. Стерджену нужно решить эту проблему, которая походит на аргумент каузального исключения Д. Кима (о ней мы говорили в главе 2). Стерджен признает, что эпифеноменальное истолкование моральных свойств в принципе возможно и не является внутренне противоречивым. Но у нас нет никаких независимых оснований принимать эпифеноменализм относительно моральных свойств, которые подобны химическим, биологическим и т. д. свойствам. Их мы не считаем эпифеноменальными, хотя они супервентны физическим. Стерджен пишет: «Поскольку мы находим правдоподобным приписывание каузальной эффективности и объяснительной релевантности моральным фактам, почему бы нам не сделать вывод, ... что их супервентность неморальным фактам совсем не является «эпифеноменальной», но скорее подобна супервентности биологических фактов физическим или химическим ... разновидности «каузальной конституции» супервентных [supervening] фактов более базовыми, которая оставляет им каузальную эффективность, унаследованную от тех фактов, которые их конституируют»[113]. Как мы видим, решение Стерджена похоже на решение, предложенное

[112] Sturgeon N. Harman on moral explanations of natural facts // Southern Journal of Philosophy. 1986. №24 (Supplement) p. 74

[113] Sturgeon N. Harman on moral explanations of natural facts // Southern Journal of Philosophy. 1986. №24 (Supplement) p. 75.

Шафером-Ландау (о нем рассказано в главе 2): моральные свойства/факты каузально эффективны, так как наследуют эффективность от тех неморальных свойств/фактов, которые их конституируют или реализуют. Такое решение, однако, ставит под вопрос контрфактический тест Стерджена: даже эпифеноменальные свойства могут его пройти. Кроме того, непонятно, можно ли считать объяснительно релевантными те свойства, которые не имеют своих каузальных сил, а наследуют их от других свойств.

Здесь может помочь новый тип объяснения, предложенный Фрэнком Джексоном и Филипом Петтитом. По мнению Александра Миллера,[114] сторонники НМН могут использовать его для осмысления моральных объяснений. Джексон и Петтит называют его программирующим объяснением (program explanation), и в нем фигурируют свойства второго порядка (функциональные свойства), к которым принадлежат моральные.

Джексон и Петтит утверждают, что моральные свойства считаются объяснительно бессильными, поскольку многие философы придерживаются неправильного представления о том, каким должно быть объяснение. Это представление опирается на четыре тезиса:[115]

1. Каузальное объяснение чего-либо должно отсылать нас к каузально релевантному свойству в противоположность каузально иррелевантному свойству того фактора, который оно провозглашает объяснительным: свойству, задействованному в каузальном производстве (causal production) объясняемого следствия.

2. Один из способов быть каузально релевантным свойством – это быть каузально эффективным. Свойство, каузально эффективное по отношению к следствию, это свойство, благодаря наличию которого следствие происходит.

3. Свойство F не является каузально эффективным в производстве следствия e, если выполняются все три условия:

(i) существует отдельное свойство G, такое что F эффективно в производстве e, только если G эффективно в его производстве.

(ii) реализация свойства F не помогает произвести реализацию G в том же смысле, в котором реализация G (если G каузально

[114] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics Cambridge, Polity Press, 2003 p. 150

[115] Jackson F., Pettit P. Program explanation: a general perspective // Analysis. 1990. № 50. p. 108

эффективно) помогает произвести е; они не являются последовательными каузальными факторами.

(iii) реализация свойства F не комбинируется с реализацией G напрямую или через другие следствия, чтобы помочь в производстве е; они не являются согласованными каузальными факторами.

4. Единственный способ для свойства быть каузально релевантным в производстве определенного следствия – это быть каузально эффективным в его производстве.

С первыми двумя тезисами согласятся почти все, спорным является четвертый в сочетании с третьим. Именно он делает моральные свойства каузально иррелевантными. В соответствии с НМН, каждое моральное свойство (F) конституируется или реализуется каким-либо неморальным (G). Причем моральное и неморальное свойства не являются последовательными или согласованными в производстве следствий: мы не можем сказать, что порочность (F) Гитлера вызвала его жестокость (G), которая затем (в том же самом смысле) вызвала убийство миллионов людей или что порочность и жестокость вместе, как два отдельных фактора, вызвали убийство. Скорее следует сказать, что порочность реализуется жестокостью, которая и вызывает убийство. Если принять третий тезис, то следует объявить порочность и все моральные свойства каузально неэффективными. Но четвертый тезис утверждает, что единственный способ быть каузально релевантным – это быть каузально эффективным, из чего следует каузальная, а значит объяснительная, иррелевантность моральных свойств.

Джексон и Петтит пытаются доказать ложность четвертого тезиса – существуют каузально релевантные свойства, которые удовлетворяют всем условиям из третьего тезиса, то есть не являются каузально эффективными. Они приводят конкретные примеры, показывающие, что четвертый тезис ведет к абсурдным следствиям – иррелевантными оказываются многие явно релевантные свойства. Один из примеров касается кипящей воды в закрытом стеклянном сосуде. Вода закипает и сосуд трескается. Почему он треснул? Как кажется, правильным ответом будет: из-за температуры воды. Однако температура действует на сосуд не просто так: молекулы воды, обладающие некоторым импульсом, ударяют в определенное место стенки сосуда и разрушают межмолекулярные связи стекла. Температура эффективна в производстве следствия, то есть растрескивания, только благодаря своей реализации импульсом молекул (условие 3i). Также

мы можем сказать, что температура не была причиной импульса в том же смысле, в котором импульс был причиной растрескивания (условие 3ii), не были они и согласованными причинами, которые действовали совместно (условие 3iii). Получается, что температура, то есть свойство F, реализуемая импульсом молекул, то есть свойством G, не является каузально релевантной при растрескивании сосуда. Но это явно абсурдный результат, ведь сосуд треснул из-за температуры воды. Джексон и Петтит признают, что температура действительно не является каузально эффективной, а значит и релевантной, в том же смысле, что и импульс: именно импульс непосредственно производит следствие. Поэтому необходим еще один вид каузальной релевантности, подходящий для свойств более высокого порядка. Вполне возможна ситуация, когда человек знает только о таком свойстве наподобие температуры и ничего не знает о свойствах его реализующих. Тем не менее он может удовлетворительно объяснять следствия этого свойства. Такое объяснение Джексон и Петтит назвали программирующим.

По их представлению, высокопорядковое свойство программирует, предопределяет наличие того или иного свойства более низкого порядка, которое непосредственно производит следствие. Если у жидкости есть температура, то у его молекул будет соответствующий импульс, из-за которого может треснуть сосуд. Аналогично в случае морали: если человек порочен, то у него будет определенное неморальное свойство (жестокость), которое будет эффективным в производстве следствий (убийство людей). Эту ситуацию можно уподобить действию компьютерной программы: выполнение программы на компьютере предполагает наличие в нем физических процессов, которые эту программу реализуют. Как пишут Джексон и Петтит: «В каждом из случаев высокопорядковое, неэффективное свойство является каузально релевантным произведенному событию, поскольку его реализация программирует [programs for] реализацию низкопорядкового, эффективного свойства и появление в данных обстоятельствах события, о котором идет речь»[116].

В результате подобные программирующие свойства (programming properties) оказываются релевантными при объяснении того, что происходит в мире. Причем эти объяснения дают информацию, которая без них недоступна: например, порочность хулиганов

[116] Jackson F., Pettit P. Program explanation: a general perspective // Analysis. 1990. № 50. pp. 114-115

могла привести не к поджиганию кошки, а к ее утоплению или поражению током. Порочность является множественно реализуемым свойством, и если мы исключим его и другие моральные свойства из нашего объяснения, то упустим многие реальные закономерности. На это указывает Джеффри Сэйр-Маккорд: «Определенные регулярности – например, порождение честностью доверия, внушение верности справедливостью, способствование дружбе добротой – являются реальными регулярностями, которые невозможно идентифицировать и объяснить без привлечения моральных свойств. Действительно, многие добродетели (такие как честность, справедливость, доброта) и пороки (такие как жадность, распутство, садизм) фигурируют таким образом в наших лучших объяснениях многих естественных регулярностей. Моральные объяснения позволяют нам выделить, что именно в личности, действии или институте приводит к наличию соответствующих следствий. И все эти объяснения опираются на моральные понятия, которые идентифицируют характеристики, общие для людей, действий и институтов, которые невозможно заметить с помощью более детализированных или по-другому структурированных категорий»[117]. В этом смысле моральные свойства подобны свойствам специальных наук: очень трудно или невозможно сформулировать химические или биологические закономерности с упоминанием только физических свойств.

Реальное существование упоминаемых Сэйр-Маккордом закономерностей кажется некоторым философам сомнительным. Например, Брайан Лейтер задается вопросом: «Является ли «порождение честностью доверия» «реальной регулярностью»? Скорее наоборот, кажется, что честность настолько же часто порождает не доверие, а досаду, горечь или отчуждение; люди, как хорошо известно, не хотят, чтобы окружающие были *слишком* честными. Действительно, тот, кто слишком честен, может часто считаться незаслуживающим доверия именно потому, что от него нельзя ожидать сохранения ваших секретов и их неразглашения»[118]. Сторонник НМН может заявить в ответ, что многие закономерности специальных наук, также как и моральные закономерности, допускают значительное число исключений, то есть являются регулярностями ceteris paribus, а не абсолютными законами. Лейтер на это замечает, что тогда им

---

[117] Sayre-McCord G. Moral theory and explanatory impotence // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca, Cornell University Press, 1988 p. 276

[118] Leiter B. Moral facts and best explanations // Social Philosophy and Policy. 2001. № 18. p. 95

придется дать точную формулировку ceteris paribus условий, что весьма нелегко.

По мнению Дэвида Бринка, множественная реализуемость моральных фактов делает их объяснительно незаменимыми, а значит и релевантными. Он утверждает, что моральные и другие высокопорядковые факты обладают собственными каузальными силами. Если мы объясним события только с помощью реализующих, низкоуровневых (неморальных) фактов, мы упустим важную информацию о том, что могло бы произойти, если бы моральный факт был реализован по-другому. Бринк предлагает рассмотреть возможный мир w^1, в котором мы объясняем некий факт или событие E с помощью высокопорядкового факта или события H, и мы правильно полагаем, что H было причиной E. Факт H конституирован/реализован без тождества множеством фактов более низкого порядка L^1; тождества нет, поскольку факт H может быть реализован целым набором отличающихся друг от друга множеств фактов L^2, L^3, ... L^n. В мире w^1 мы можем объяснить E при помощи L^1. Может показаться, что в такой ситуации объяснение с помощью H уже не нужно. Но это не так. В других возможных мирах, похожих на w^1 настолько, насколько это возможно, где H реализована другим L, H и E произойдут, и будет правильным сказать, что H было причиной E и объясняет его. Из этого следует, что каузальная сила H не эквивалентна и не производна от каузальной силы L^1. Также можно сказать, что E произошло бы, даже если бы L^1 не случилось, поскольку H было бы реализовано другим L.

Для пояснения этого Бринк возвращается к примеру с апартеидом в Южной Африке. Расовое угнетение (H) в ЮАР состояло в различных конкретных социальных, экономических и юридических ограничениях, присутствующих в южноафриканском обществе (L^1). Все это вызвало политическую нестабильность и массовые протесты (E). По мнению Бринка, расовое угнетение является лучшим объяснением нестабильности, чем конкретные ограничения. Именно таких ограничений могло и не быть, угнетение могло проявиться в других ограничениях и, оставаясь угнетением, вызвать нестабильность и протесты. Угнетение является множественно реализуемым фактором, и его нельзя заменить на один из его реализаторов. Бринк делает вывод: «Неморальные объяснения фактов, для которых у нас есть моральные объяснения, могут быть не всегда доступными. Их доступность скорее дополнила бы, чем заменила моральные объяснения. Действительно кажется, что моральные объяснения не редуцируемы

к объяснениям в терминах естественных фактов, из которых те моральные факты состоят»[119].

Как мы видим, моральные натуралисты прилагают большие усилия для доказательства объяснительной силы моральных свойств и фактов. Это происходит потому, что главным или единственным методом получения морального знания является для них эмпирический метод. Поскольку моральные свойства являются естественными, то и познавать мы их можем с помощью эмпирических методов, в которых абдукция или вывод к наилучшему объяснению играет ведущую роль. Хотя все натуралисты согласны с этим, они предлагают разные варианты моральной эпистемологии. Мы кратко рассмотрим одну из наиболее оригинальных позиций – позицию Дэвида Бринка[120], который является сторонником когерентизма.

Когерентизм представляет собой теорию структуры обоснования наших убеждений и противостоит в этом отношении фундаментализму (foundationalism). Фундаментализм утверждает, что наше убеждение р обосновано, если и только если р является (а) базовым, то есть обосновано неинференциально или обосновывает само себя (noninferentially justified or self-justifying), (б) базируется на подобающей разновидности вывода из базовых убеждений. «Согласно фундаментализму…, наши обоснованные убеждения структурированы подобно зданию: они делятся на основание и надстройку, где первое поддерживает второе. Убеждения, лежащие в основе, являются базовыми. Убеждения, относящиеся к надстройке, являются не-базовыми, они обосновываются посредством обоснованных убеждений в основании»[121]. Наиболее известной разновидностью фундаментализма в моральной эпистемологии является интуитивизм, рассмотренный нами в главе 3. Фундаментализма придерживается большинство нон-натуралистов, хотя и не все они являются интуитивистами: они уверены, что существует некоторый привилегированный класс моральных пропозиций, которые мы не можем познать эмпирически. Тем не менее у нас есть знание этих пропозиций, либо через интуицию (как в теориях Мура и Хьюмера), либо из-за самоочевидности пропозиций

---

[119] Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 p. 197

[120] Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 pp. 100-143

[121] Стап, М. Эпистемология // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. URL = <http://philosophy.ru/epistemology/>.

(как в теории Шафер-Ландау). По мнению Бринка, именно фундаментализм делает подобную эпистемологию неприемлемой.

Вопреки фундаментализму Бринк утверждает, что ни одно убеждение, обычное или моральное, не может быть обосновано неинференциально, то есть вне связи с другими убеждениями, и не может обосновать себя само. Для любого убеждения у нас должно быть основание, которым может быть лишь другое убеждение: «Чтобы быть обоснованно убежденными в p, мы должны иметь основание для убежденности в p. Если p – это убеждение первого уровня, то это подразумевает, что мы должны базировать p на убеждениях о p, в частности, на убеждениях второго уровня от том, к какому типу убеждений относится p (например, при каких условиях p было сформулировано) и почему убеждения p-типа будут, скорее всего, истинными. Но это показывает, что наше убеждение p не может обосновывать само себя»[122]. Поясним это на примерах, обычном и моральном. Многие фундаменталисты считают перцептуальные убеждения базовыми, поэтому предположим, что я вижу перед собой дерево и формирую убеждение, выражаемое предложением: «Это дерево». Как кажется, оно является обоснованным, но не нуждается в других убеждениях – я не вывожу его из каких-то других убеждений, я формирую его, поскольку вижу дерево прямо перед собой. Когерентист с этим не согласится – мое убеждение о дереве связано с многими другими. Я убежден, что оно является перцептуальным, что оно возникло в благоприятных обстоятельствах, например, при хорошем освещении, что у меня нет проблем со зрением, что убеждения, сформированные таким образом, являются в большинстве случаев истинными и т. д. Именно эта связь делает убеждение обоснованным. Моральное убеждение «Убийство невинных людей неправильно», которое большинство фундаменталистов сочтет базовым, тоже получает свое обоснование от связи с другими убеждениями, как общими принципами (что вредить другим людям неправильно), так и убеждениями относительно конкретных случаев – то или иное убийство является неправильным, а также убеждениями второго порядка, например, от том, что наши интуиции относительно подобных общих принципов обычно верны.

В результате рассмотрения подобных примеров Бринк приходит к выводу, что все наши убеждения, как обычные, так и

[122] Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 p. 117

моральные, становятся обоснованными благодаря связи с другими убеждениями. Эта позиция называется когерентизмом относительно обоснования. Бринк определяет ее следующим образом: «Моральный когерентизм или когерентная теория обоснования в этике представляет применение когерентизма к обоснованию моральных убеждений. Он утверждает, что наше моральное убеждение p обосновано настолько, насколько p является частью когерентной системы убеждений, как моральных, так и неморальных, и когерентность p, по крайней мере отчасти, объясняет нашу убежденность в p»[123]. Обоснованность любого отдельного морального убеждения определяется Бринком через степень когерентности той системы убеждений, в которую оно входит. Когерентность же представляет собой «… не просто вопрос логической совместимости. Степень когерентности системы убеждения является функцией всеохватности системы и логических, вероятностных и объяснительных отношений, имеющихся между элементами системы убеждений. В частности, объяснительные отношения являются особенно важным аспектом когерентности»[124]. Как признает сам Бринк, моральный когерентизм использует идею Джона Ролза о широком рефлексивном равновесии, то есть равновесии между общими моральными убеждениями (принципами), убеждениями относительно отдельных случаев, а также различными неморальными убеждениями. Особенностью морального когерентизма является центральная роль так называемых обдуманных моральных убеждений (considered moral beliefs), то есть убеждений, сформированных в условиях когнитивной надежности (reliability) и при беспристрастном рассмотрении интересов всех сторон. Надежность этих убеждений значительно повышает вероятность истинности всех наших моральных убеждений, входящих в когерентную систему: «… поскольку есть основание считать обдуманные моральные убеждения в целом надежными, когерентность с … обдуманными моральными убеждениями может быть свидетельством объективной моральной истины»[125].

Поскольку Бринк является моральным реалистом, еще одной неотъемлемой составляющей когерентной системы являются для него убеждения второго порядка о реальном существовании

[123] Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 p. 103
[124] Ibid., p. 103
[125] Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 p. 133

моральных свойств и фактов. Так как они входят в когерентную систему, мы можем обоснованно утверждать, что моральные свойства и факты существуют.

В оставшейся части главы мы рассмотрим позицию НМН относительно моральной мотивации и спора интерналистов/экстерналистов относительно моральных суждений. Как мы говорили в прошлой главе, существует напряжение между тремя интуитивно верными утверждениями:

(МотИнт) Существует необходимая (или даже концептуальная) связь между моральным суждением и мотивами.

(ЮТМ) Желание является необходимым компонентом мотивации.

(КогнСужд) Моральное суждение выражает убеждение в истинности моральной пропозиции (то есть в существовании морального факта).

Эти три тезиса трудно согласовать, и один из них должен быть отвергнут. Многие нон-натуралисты отвергают (ЮТМ) и утверждают, что одного убеждения в существовании нередуцируемо нормативного факта достаточно для мотивации. Реалистический натурализм подобные факты отвергает, а убеждения в существовании естественны фактов, как кажется, не могут мотивировать с необходимостью. Отвергнуть когнитивизм он не может, остается отказ от интернализма. Как утверждает Дэвид Бринк, для приверженца НМН это наиболее естественный выход в данной ситуации.

Интернализм, по мнению его сторонников, является интуитивной и эмпирически подтвержденной теорией: изменение моральных суждений почти всегда сопровождается изменением мотивации людей. Если человек искренне считает, что действие морально неправильно, то у него будет стремление (пусть даже несильное и заглушаемое другими стремлениями) избежать этого действия. Интерналист Майкл Смит называет это поразительным фактом: «Это поразительный факт, что *изменение в мотивации* надежно следует за *изменением в моральном суждении*, по крайней мере у хороших людей с сильной

волей»[126]. Смит подкрепляет это утверждение конкретным примером (он приводит пример с голосованием; мы возьмем более наглядный, но аналогичный, пример с вегетарианством). Представим, что Петр убежден в моральной допустимости поедания мяса, он не видит в этом никакой проблемы и соответственно часто его ест. Одному из его друзей-вегетарианцев после долгих споров удается изменить отношение Петра к поеданию животных. Теперь Петр совершенно искренне уверен, что вегетарианство является морально необходимым: есть мясо – неправильно и аморально. Изменится ли в результате поведение и мотивация Петра? Смит полагает, что практически все согласятся с тем, что его мотивация (если уж не поведение) изменится: у Петра появится мотив стать вегетарианцем. Мотив может быть пересилен другими мотивами, но он будет присутствовать. По мнению Смита, наилучшим объяснением этого факта является интернализм, концептуальная связь моральных суждений и мотивации. Экстерналистам необходимо эту связь опровергнуть. Но как они могут это сделать, если интернализм хорошо эмпирически подтвержден? Проблема интерналистов в том, что они утверждают присутствие не просто эмпирической, но концептуальной связи между моральным суждением и мотивацией, а это гораздо более уязвимое утверждение.

Существуют две разновидности мотивационного интернализма относительно суждений, различающихся силой постулируемой связи между суждениями и мотивацией: первая просто утверждает (МотИнт) simpliciter, без всяких ограничений, а вторая ограничивает концептуальную связь рациональностью людей. Майкл Смит определяет эти две теории так (оба определения должны быть верны с концептуальной необходимостью)[127]:

(МотИнт1) Если агент судит, что для нее правильно совершить φ в обстоятельствах C, то она мотивирована к совершению φ в обстоятельствах C.

(МотИнт2) Если агент судит, что для нее правильно совершить φ в обстоятельствах C, то либо она мотивирована к совершению φ в обстоятельствах C, либо она практически иррациональна (practically irrational).

[126] Smith M. The Moral Problem Oxford, Basil Blackwell,1994 p. 71
[127] Smith M. The Moral Problem Oxford, Basil Blackwell,1994 p. 61

Второй, более слабый, тезис более привлекателен для интерналиста, поскольку отсутствие связи между суждениями и мотивами в отдельных случаях можно списать на иррациональность людей.

Экстерналист Дэвид Бринк убежден в ложности обоих тезисов. Не существует концептуальной связи между моральными суждениями и мотивацией, даже если исключить случаи иррациональности. Однако Бринк сосредотачивается на опровержении первого из них, поскольку опровержение второго требует отдельного исследования природы рациональности и ее связи с моралью.

Для опровержения интернализма Бринку достаточно показать возможность человека, искренне выносящего моральное суждение, но никак не мотивированного ему следовать. По мнению Бринка, такой человек возможен, он называет его аморалистом. Аморалист остается равнодушным не только к моральным суждениям других людей, к тому, что считается моральным в его обществе, но и к своим собственным моральным суждениям. Мы вполне способны представить себе такого человека. Бринк пишет, что «Интерналист должен отвергнуть аморалистский вызов как внутренне противоречивый: аморалист непредставим. Мы можем думать, что аморалистский вызов непротиворечив, но только потому, что мы смешиваем моральные смыслы терминов и смыслы этих же самых терминов в кавычках [‘inverted commas’ senses]. Люди могут быть равнодушны к соображениям, которые только *конвенционально считаются* моральными, но подлинный аморализм непредставим. Так, согласно интерналистам, кажущиеся аморалисты, такие как платоновский Фрасимах или диккенсовский Урия Гип, остаются равнодушны не к тому, что они считают моральными соображениями, но только к тому, что *другие* считают моральными соображениями. Проблема интерналиста в том, что он не воспринимает аморалистский вызов достаточно серьезно ... вызов не должен обязательно зависеть от неспособности заметить использование терминов в кавычках [inverted commas usage of terms]. Мы можем вообразить кого-то, кто воспринимает определенные требования как моральные требования – а не просто как конвенциональные моральные требования – и все равно остается равнодушен»[128].

Для того, чтобы представлять реальный вызов интернализму и быть подлинным аморалистом, агент должен удовлетворять трем критериям:

---

[128] Brink D. Externalist Moral Realism // Southern Journal of Philosophy Supplement. 1986. № 24 (Supplement). p. 30

(1) Агент выносит искренние моральные суждения.

(2) Агент является компетентным носителем языка, владеющим моральными терминами.

(3) Агент совершенно не обладает мотивацией к совершению действий в соответствии с его собственными моральными суждениями.

Бринк полагает, что мы можем представить себе такого агента, но Смит сомневается, будут ли суждения такого агента действительно моральными. Для подтверждения своей позиции Смит сравнивает аморалиста со слепорожденным. Представим себе слепого от рождения человека, нашедшую надежный способ правильно использовать цветовые термины. Она, например, была с рождения подключена к машине, которая позволяет ей чувствовать кожей, какой длиной волны обладает отражаемый поверхностями предметов свет. Она может компетентно участвовать в цветовой языковой практике, правильно и уместно употреблять соответствующие слова. Ее цветовые термины обладают тем же объемом и объясняются теми же свойствами окружающих объектов. Выносимые ей суждения о цветах не менее (или даже более) аккуратны, чем у обычных людей. В итоге можно сказать, что она действительно выносит цветовые суждения, а не суждения о том, какие цвета приписывают объектам зрячие люди. Но можем ли мы сказать, что она действительно выносит *цветовые* суждения и обладает настоящими *цветовыми* понятиями? Смит утверждает, что не можем: «Мы по-прежнему должны отрицать, что она обладает цветовыми понятиями или владеет цветовыми терминами ... способность иметь соответствующие визуальные переживания при подходящих условиях является частично конститутивным для обладания цветовыми понятиями или владения цветовыми терминами»[129]. Ситуация с аморалистом, по мнению Смита, аналогична этой: если человек не мотивирован к действию своими моральными суждениями, то следует сказать, что его суждения не являются подлинными. Он не обладает настоящими моральными понятиями и не владеет моральными терминами.

Дэвид Бринк с этим не согласен. Слепорожденному действительно трудно овладеть цветовыми понятиями, но он в принципе может сделать это, даже без помощи специальной машины из сценария

[129] Smith M. The Moral Problem. Oxford, Basil Blackwell,1994 p. 69

Смита. Его понятия о цветах будут беднее, чем у зрячих, но они у него будут. «Если я слеп, и был таким с рождения, то я лишен визуальных переживаний, ассоциированных с цветными объектами ... Хотя я, очевидно, лишен определенной чувственной информации о цветах, которой обладают зрячие, это не мешает мне использовать цветовые термины осмысленно, когда я прошу моего (зрячего) сына рассортировать стоящие на столе объекты на те, которые синие и те, которые нет, или когда я утверждаю, что мое яблоко сорта Гала более красное, чем твое Гренни Смит»[130]. Аналогично аморалист вполне способен выносить подлинные моральные суждения, сравнивать моральные качества разных действий и так далее. Кроме того, убедительность сценария Смита основывается на том, что человек слеп от рождения. Гораздо труднее отрицать наличие цветовых понятий у недавно ослепшего. Точно также аморалист может потерять связь моральных суждений и мотивации со временем, а не быть таким от рождения.

Сторонник интернализма может обвинить экстерналиста в том, что он лишь утверждает возможность аморализма, но не показывает, как именно возможно это явление. В ответ на это было предложено несколько конкретных объяснений возможности аморализма.

Интернализм предполагает, что агент будет до некоторой степени мотивирован своими искренними моральными суждениями, независимо от их содержания. Однако моральные требования в некоторых случаях являются (или кажутся агенту) слишком сложными и практически невыполнимыми: они могут требовать от него невероятных усилий. В такой ситуации агент может счесть их совершенно нереалистичными и даже не пытаться их выполнять. Мотивация будет у него отсутствовать.

Человек может находиться в особом психологическом состоянии. Оставаясь полноценным рациональным агентом, он может страдать от хронической депрессии или посттравматического расстройства, которые препятствуют возникновению мотивации даже при искренних моральных суждениях.

Большинство согласится с тем, что требования морали и благоразумия (личного интереса, выгоды) могут не совпадать. Если они слишком разойдутся, если мораль потребует большого самопожертвования, то у агента может не возникнуть даже небольшой мотивации к выполнению моральных предписаний. Например, солдат во время войны может искренне считать, что пойти на фронт – его моральный

---

[130] Brink D. Moral Motivation // Ethics. 1997. № 1(108). pp. 23-24

долг, он не является пацифистом. Но он слишком труслив или слишком заботится о своем благополучии, и у него не появляется никакой мотивации к этому. Этот пример кажется многим экстерналистам наиболее убедительным. На его основе Дэвид Бринк строит аргумент против интернализма, который должен опровергнуть и его слабый вариант, утверждающий связь моральных суждений и мотивации только у рациональных людей. Аргумент показывает возможность рационального аморалиста. Он отталкивается от широко распространенного мнения, что мораль связана с беспристрастной точкой зрения и налагает обязательства по отношению к другим людям. В противоположность этому, практическая рациональность может рассматриваться как инструментальная и центрированная на агенте (agent-centered). В результате между ними возможен конфликт, и рациональный агент может стать на точку зрения практической рациональности и не быть мотивированным своими моральными суждениями[131]:

1. Моральные требования включают беспристрастные обязательства по отношению к другим, которые не основываются на целях и интересах агента.

2. Рациональное действие – это действие, которое достигает цели агента или продвигает его интересы.

3. Существуют обстоятельства, в которых выполнение обязательств по отношению к другим не будет достигать целей агента или продвигать его интересы.

4. Следовательно, могут быть такие обязательства по отношению к другим, что их невыполнение не является иррациональным.

Сила этого аргумента в том, что практическая рациональность является фундаментальной перспективой, точкой зрения оценки действий. Если возможен конфликт морали с практическкой рациональностью, то рациональный агент может совершенно свободно отвергнуть именно моральные требования и его нельзя будет упрекнуть в непоследовательности или иррациональности. Интерналисты (сторонники слабой версии) вынуждены утверждать невозможность подобного конфликта, что с точки зрения Бринка контринтуитивно.

Интерналист может отвергнуть все эти мысленные сценарии сказав, что в них у агента должна остаться хоть какая-то мотивация или заявив, что его суждения уже не являются подлинно моральными.

[131] Brink D. Moral Motivation // Ethics. 1997. № 1(108). p. 19

Но может быть экстерналистам удастся показать не просто возможность, а реальность аморалистов? Некоторые случаи психопатии могут стать таким реальным примером, хотя философская интерпретация этих случаев остается предметом споров. По определению Валери Тибериус: «Психопатия – это расстройство личности, характеризуемое импульсивностью, эгоцентризмом, отсутствием эмпатии и другими чертами. Расстройство наиболее часто диагностируется с помощью Оценочного листа психопатии, который задает ряд вопросов, группируемых под заголовками «агрессивный нарциссизм» и «социально девиантный стиль жизни»»[132]. Согласно некоторым психологическим исследованиям[133], психопаты не могут отличить моральные нормы от простых конвенций, вроде правил этикета. Они рассматривают все нормы как предписания определенных внешних инстанций (государства, общества, культуры и так далее): убивать плохо не из-за убийства самого по себе, а потому что это запрещено законом или осуждается обществом. Большинство же обычных людей рассматривают аморальные действия как внутренне неправильные. Получается интерналистский вывод: моральные понятия и суждения психопатов не такие, как у остальных; они не могут быть примером аморалистов. Однако существуют другие расстройства, подобные психопатии. Как утверждает Адина Роскис, пациенты с приобретенной социопатией (acquired sociopathy), вызванной повреждением вентромедиальной префронтальной коры (ventromedial prefrontal cortex, VM) головного мозга, могут выносить подлинно моральные суждения, поскольку они «сохраняют декларативное знание [declarative knowledge], относящееся к моральным проблемам и кажутся способными к моральному рассуждению на нормальном уровне. Важно отметить, что их моральные утверждения согласуются с утверждениями здоровых ... [В] этически нагруженных ситуациях VM пациенты, как кажется, лишены подходящих мотивационных и эмоциональных реакций»[134]. Если эти наблюдения верны, то аморализм не просто возможен, но и реален. Впрочем, интерналисты всегда могут заявить, что моральные суждения социопатов лишь похожи на суждения обычных людей, но не являются подлинно моральными.

---

[132] Tiberius V. Moral Psychology: A Contemporary Introduction. London, Routledge, 2014 p. 80

[133] Blair R. J. R. A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath // Cognition. 1995. №57(1). pp. 1–29

[134] Roskies A. Are Ethical Judgments Intrinsically Motivational? Lessons from ‘Acquired Sociopathy’ // Philosophical Psychology. 2003. № 16(1). p. 57

Даже если аморализм возможен, у экстерналистов остается нерешенной сложная проблема: они должны объяснить эмпирически хорошо подтвержденный факт корреляции моральных суждений с мотивацией у большого числа людей. Если между ними нет концептуальной связи, как думают экстерналисты, то откуда взялась эмпирическая? Дэвид Бринк признает эмпирическую корреляцию и полагает, что экстернализм может объяснить ее даже лучше интернализма. Связь морали и мотивации основана на контингентных фактах о психологии людей, обществе в котором они живут, их культуре и так далее. В процессе эволюции у человека могли появиться альтруистические склонности, эмоциональная привязанность и забота о других людях. В таком случае требования морали и просвещенного личного интереса вполне могут совпадать.

Список литературы

1. Brink D. Externalist Moral Realism // Southern Journal of Philosophy Supplement. 1986. № 24 (Supplement). pp. 23-41

2. Boyd R. How to Be a Moral Realist // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca and London, Cornell University Press, 1988 pp. 181-228

3. Brink D. Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge, Cambridge University Press, 1989

4. Brink D. Realism, Naturalism, and Moral Semantics // Social Philosophy and Policy. 2001. № 18. pp. 154–176.

5. Lutz, Matthew and James Lenman, "Moral Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/naturalism-moral/

6. Sturgeon N. Ethical naturalism // Copp D. (ed.) The Oxford handbook of ethical theory. Oxford, Oxford University Press, 2006 pp. 91–121

7. Sturgeon N. Moral explanations // Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism. Ithaca, Cornell University Press, 1988 pp. 229-255

Глава 4. Редуктивный моральный натурализм

Редуктивный натурализм, как следует из его названия, утверждает редуцируемость моральных фактов и свойств к неморальным. Моральные факты не являются чем-то сверх и помимо других естественных фактов, им не присуща нередуцируемая нормативность.

Понятие редукции широко используется в науке и философии: некоторые исследователи полагают, что ментальные свойства можно редуцировать к физическим, биологические процессы к химическим[135], твердость алмаза к связям в его кристаллической решетке, температуру воды к кинетической энергии ее молекул и так далее. Во всех этих примерах показывается, что одно из явлений является более

[135] Brigandt, Ingo and Alan Love, "Reductionism in Biology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/reduction-biology/>

фундаментальным, а другое целиком и полностью от него зависит. Более формально редукцию можно определить так[136]:

(Ред) Если сущность (entity) x редуцируется к сущности y, то y в некотором смысле является первичным по отношению к x (prior to x); таким, что x полностью зависит от него или конституирован им; x не является чем-то сверх и помимо y.

Редуктивный моральный натурализм (РМН) применяет это определение к моральным фактам и свойствам: их можно редуцировать к неморальным, дескриптивным фактам и свойствам. Разные философы предлагают разные варианты того, к каким именно фактам и свойствам можно редуцировать моральные. Их точное определение может быть результатом эмпирического исследования.

РМН теории можно разделить на две группы, в зависимости от того, как должна осуществляться редукция, априорно или апостериорно. Мы рассмотрим по одной наиболее известной теории из каждой группы: апостериорный (синтетический) редукционизм Питера Рейлтона и априорный (аналитический) редукционизм Фрэнка Джексона, начав с первой из них.

По мнению Питера Рейлтона, любая разновидность морального реализма постулирует существование моральной реальности, обладающей двумя характеристиками:

(1) Независимость: она существует и имеет определенные свойства независимо от того, думаем ли мы, что она существует, или имеет эти свойства и даже независимо от того, есть ли у нас хорошие основания, чтобы так думать.

(2) Обратная связь (feedback): она такова (и мы таковы), что мы можем взаимодействовать с ней, и это взаимодействие оказывает релевантное формирующее воздействие на наши восприятия, мысли и действия.

Поскольку Рейлтон является натуралистом, он рассматривает моральную реальность как часть природного мира, изучаемого естественными науками. Однако натурализм, по убеждению Рейлтона, не

---

[136] van Riel, Raphael and Robert Van Gulick, "Scientific Reduction", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scientific-reduction/>.

должен переходить в сциентизм, который он определяет как точку зрения, что «все, достойное познания или утверждения [worth knowing or saying] о мире и нашем месте в нем, ... принадлежит научной теории»[137]. Сциентизм является грубым и поспешным обобщением, распространившимся из-за значительных успехов естественных наук, но не имеющим под собой прочных оснований. Крайний сциентизм полагает что единственный тест на реальность какого-либо объекта – участие данного объекта в научном объяснении. Сциентистски настроенный метаэтик будет заранее предполагать, что моральные свойства, если они реальны, должны быть частью научного, каузального объяснения; он предвосхитит результаты исследования в пользу натурализма и заранее исключит нередуцируемую нормативность. Рейлтон возражает против такого «гегемонистского натурализма»: «Натуралист ... не обязательно должен действовать в гегемонистском духе, внушаемом разговорами о «тесте на реальность». Вместо этого, его перспектива может быть экспериментальной: давайте посмотрим, насколько далеко мы сможем зайти в понимании области суждения и предполагаемого знания, прилагая к ней форму исследования, базирующуюся на эмпирических моделях, и спрашивая, как суждения и притязания на знание в этой области вписываются в схему эмпирического исследования»[138]. Свою теорию Рейлтон относит к нон-гегемонистскому (non-hegemonic) натурализму, который не отбрасывает заранее возможные нон-натуралистские альтернативы.

Рейлтон признает, что натурализм не обязательно должен быть редуктивным: натуралист «может полагать, что ценностные свойства являются sui generis естественными свойствами, хотя возможно он также будет полагать их супервентными дескриптивным свойствам таким образом, что никакие два положения дел не могут различаться в своих ценностных свойствах, не различаясь также в своих дескриптивных свойствах. Но натуралист, который хочет оправдать [vindicate] когнитивный статус ценностных суждений, не обязан отвергать возможность редукции, поскольку некоторые редукции являются оправданиями [vindications] – они дают нам основание думать, что редуцируемые феномены подлинны»[139]. Здесь необходимо провести различие между двумя типами редукции.

[137] Railton P. Naturalism and prescriptivity // Social Philosophy and Policy. 1989. № 7(1) p. 159
[138] Ibid., p. 160
[139] Ibid., p. 161

Элиминативная редуцирует феномен таким образом, что он оказывается на самом деле не существующим. Оправдывающая или консервативная редукция не отрицает существования редуцируемого феномена. Рейлтон приводит примеры этих видов редукции. Редуцируя воду к H_2O, мы тем самым не отвергаем ее реальное существование. Примером элиминативной редукции может быть так называемая поливода (polywater), гипотетическая полимеризированная форма воды, которую пытались изучать в 60-70-е годы XX века. Оказалось, что она представляет собой обычную воду, загрязненную примесями силикатов. Такая редукция показывает, что редуцируемый феномен не является реальным: на самом деле никакой поливоды, как особой формы воды, не существует. Редуктивный натуралист должен использовать оправдывающую редукцию: отождествив моральные факты с другими естественными фактами, он сможет доказать не только их реальность, но и каузальную и объяснительную силу, ответив тем самым на вызов Хармана (о нем говорится подробнее в главе 3).

Свою редукционстскую теорию Рейлтон строит в два этапа: сначала он дает редукцию неморальной ценности (non-moral goodness), блага отдельной личности (person's good), а затем редуцирует моральную правильность (moral rightness), основываясь на предыдущей редукции.

Рейлтон предлагает редуктивным натуралистам общую стратегию редукции блага личности, состоящую из пяти шагов. Он показывает, как работает данная стратегия на примере гедонизма, хотя сам не придерживается этой теории.

1. Первым шагом является идентификационная редукция. В рассматриваемом примере гедонизма благо личности отождествляется с конкретным человеческим опытом – переживанием счастья (или удовольствия). Благо увеличивается лишь с экстенсивным или интенсивным увеличением ощущения счастья. Для успешной идентификации гедонистам нужно решить проблему множества благ: кажется, что люди стремятся и считают благом для себя самые разные вещи, а не одно только счастье. Для ее решения гедонист может предложить следующую эволюционную историю желаний. В процессе эволюции, если какие-то желания вели к поступкам, вызывающим ощущение счастья, то они подкреплялись и усиливались. Наоборот, желания, приводящие к несчастью, ослаблялись. С течением времени у каждого индивида складывалась тенденция действовать только в соответствии с теми желаниями, которые вызывали счастье. Весьма вероятно, что непосредственными объектами этих желаний было не

счастье само по себе, а различные другие объекты, состояния, ощущения. Именно их люди и стали считать благами, хотя их целью было получить ощущение счастья, которое и является единственным подлинным благом. Приблизительно то же самое происходило и на уровне всего общества в целом. Отсюда для гедониста возникает возможность объяснить разные представления о благе в различных обществах. Поскольку условия жизни людей отличаются, вызывать счастье будут разные объекты. В итоге представления о благе будут варьироваться. С другой стороны, люди принадлежат к одному биологическому виду и некоторые объекты (еда, секс и т. д.) почти неизменно ведут к переживанию счастья. Этим объясняется наличие сходства в представлениях о благе у разных обществ.

2. Второй шаг указывает на объяснительную роль идентификационной редукции. Как видно из первого пункта, во всех эволюционных объяснениях гедонистов ключевую роль играло только одно свойство – ощущение человеком счастья. Оно помогало объяснить, какие именно объекты люди желают или/и считают желанными. Объяснительная роль данного свойства является подтверждением правильности редукции. Для успеха гедонистам необходимо дать более подробное психологическое описание переживания счастья: если определить его просто как «удовлетворение желания», то объяснение с его помощью человеческих желаний будет круговым. Понятие счастье должно быть содержательным. Впрочем, сторонники гедонизма могут сказать, что это задача для психологов, а не для философов-метаэтиков.

3. Следующий шаг должен показать нормативную роль понятия, выбранного для редукции. В случае гедонизма, первые два шага установили существование такого особого ощущения, как счастье и его роль в объяснении фактов о благе человека. Третий должен доказать, что понятие счастья способно играть нормативную роль, приписываемую внутреннему неморальному благу личности (person's intrinsic nonmoral good). Для этого нужно найти тесную, внутреннюю связь переживания человеком счастья и нормативной, рекомендательной силой этого ощущения. Здесь гедонисту необходимо предложить самому или позаимствовать из психологии такое описание счастья, которое предполагает наличие этой связи. Для человека должно быть психологически или даже метафизически невозможно обладать данным переживанием и не испытывать к нему влечения. Из этого и будет следовать нормативная роль понятия счастья.

4. Четвертый шаг заключается в признании допустимости умеренного ревизионизма, то есть отклонения от представлений здравого смысла. В соответствии с предложенной гедонистом картиной, у людей есть внутренние желания целого ряда объектов помимо счастья. Все эти желания гедонизм сводит к одному – желанию счастья. Сами люди вполне могут не согласиться с этим и настаивать на том, что они желают данные объекты независимо от приносимого ими ощущения счастья. Получается расхождение между теорией и интуициями людей. Однако данное расхождение не слишком велико и допустимо для любой метаэтической теории. Тем более, что гедонизм дает эволюционное объяснение возникновения этого расхождения. Противники теории могут воспользоваться расхождением и привести контрпримеры, доказывающие, что счастье – далеко не единственная цель человеческих желаний. Если контрпримеры будут многочисленны и убедительны, то они могут стать проблемой для гедонистов. Поэтому их задача на данном этапе – опровергнуть примеры или показать их допустимость. Если в истории моральной философии какой-либо философ утверждает, что у человека есть внутренняя цель Е (добродетель, автономия, знание и т. д.), то гедонист должен показать, что все эти цели желанны людям, поскольку они ведут к ощущению счастья.

Не поддающиеся подобному сведению примеры гедонист может опровергнуть, показав ненадежность наших интуиций. Рейлтон приводит здесь мысленный эксперимент с машиной желаний, опровергающий, как кажется, теорию гедонизма. Представим машину, подключившись к которой человек всю оставшуюся жизнь будет пребывать в виртуальной реальности и непрерывно испытывать ощущение счастья. Причем это может быть счастье от самых различных достижений – исполнения желаний, богатства, славы, успеха и т. д. Но все это будет иллюзорным продуктом машины. По мнению противников гедонизма, большинство людей откажется подключиться к подобной машине: ощущение счастья не является единственной внутренней целью, люди желают и другие объекты, вне зависимости от приносимого ими счастья. Они хотят реальных достижений, реальной славы, реального богатства и т. д. Для нейтрализации убедительности эксперимента гедонисты могут поставить под сомнение надежность наших интуиций. Они являются продуктом эволюции и должны применяться лишь к ситуациям из реальной жизни. Машина желаний искусственно разрывает связь между определенными объектами (слава, богатство) и приносимым ими счастьем. Наши интуиции не

приспособлены для оценки таких ситуаций и дают сбой. В реальной жизни люди ценят эти объекты именно из-за приносимого ими счастья.

Как мы видим, гедонист признает ревизионизм своей теории: не все наши интуиции оказываются верными. Но этот ревизионизм является умеренным и не препятствует редукции.

5. Пятый шаг должен показать, что предлагаемая редукция является оправдывающей, то есть она не отрицает реальности редуцируемого феномена. Моральный дискурс должен сохранить после редукции свои дотеоретические функции, как дескриптивные, так и нормативные. Мораль должна остаться моралью даже после того, как мы узнаем, что благо является естественным свойством – переживанием счастья в случае гедонизма. Если все предыдущие шаги были правильно сделаны, то пятый шаг не станет трудным. Если гедонист доказал, что его редукция не приводит к недопустимо большому пересмотру наших представлений о благе, то редукция блага к счастью сохранит все главные особенности морального дискурса.

Рейлтон полагает главной задачей гедониста на этом этапе доказательство того, что ощущение счастья столь же важно для нас, как и благо. Благо по определению, априорно является внутренней, конечной целью человеческой деятельности, оно необходимо мотивирует людей (как думают интерналисты). То же самое должно делать и ощущение счастья. Трудность в том, что любое естественное свойство не может, в отличие от блага, априорно быть целью человека и мотивировать его поступки. Редукционистам придется здесь обращаться к эмпирическим фактам, данным психологии, социологии и т. д. Гедонисты могут заявить, что мотивирующий характер счастья вытекает из особого качественного характера этого ощущения (что в философии сознания принято называть квалиа): все, кто испытал это ощущение, уже не могут не стремиться его повторить. Такое стремление универсально и не зависит от пола, расы, национальности, социального положения и т. д.

Сам Рейлтон, как мы уже говорили, не является гедонистом. Он пытается редуцировать неморальное благо отдельной личности не к ощущению удовольствия, а к более сложному свойству, связанному с желаниями идеализированного агента. Рассмотрим это более подробно.

Свою редукцию Рейлтон начинает с рассмотрения понятия субъективного интереса – нужд или желаний человека, как сознательных, так и бессознательных. Этот интерес подобен вторичным

качествам (цветам, запахам, вкусам объектов): иметь субъективный интерес к какому-либо объекту означает воспринимать его как обладающего позитивной значимостью. При нормальных условиях такой объект будет порождать позитивную установку или склонность, не обязательно осознаваемую самим человеком. Подобным образом, мы называем сахар сладким, поскольку он в нормальных условиях вызывает ощущение сладости. Как и все вторичные качества, субъективный интерес супервентен первичным, физическим качествам воспринимаемого объекта и воспринимающего агента. Они, скорее всего, будут диспозициями: объект и агент так устроены, что у объекта есть диспозиция вызывать субъективный интерес агента. Совокупность этих диспозиций Рейлтон называет редуктивной базой (reduction basis).

Редуктивная база представляет собой объективное понятие, которое соответствует субъективному интересу человека и объясняет его наличие. Однако Рейлтон подчеркивает, что этого недостаточно для редукции неморального блага, поскольку субъективный интерес, даже при наличии объективной базы, является слишком произвольным понятием. Он не обладает необходимой нормативной силой и не способен ухватить идею привлекательности, которая встроена в понятие блага. Субъективные интересы человека очень часто возникают из-за невежества, ошибок, недостатка внимания, непродуманности, предрассудков и т. д. Если в данный момент человек таков, что желает какой-либо объект, то это не значит, что он будет продолжать желать его, если получит дополнительную информацию или лучше обдумает свое текущее положение. Объект будет желаемым, но нежелательным для этого человека.

Для исправления данного недостатка Рейлтон вводит[140] понятие объективированного субъективного интереса (objectified subjective interest) для индивида A. Возьмем самого обычного человека A и дадим ему неограниченные способности к мышлению и воображению, полную фактическую и номологическую информацию о его физическом и психологическом состоянии, способностях, ситуации, истории его жизни и т. д. Индивид A превратится в идеализированного индивида A+, имеющего полное и ясное знание о себе и своем окружении и обладающего совершенной инструментальной рациональностью. Теперь мы спросим у A+ не о том, чего он хочет для себя самого, а о том, чего должен хотеть его несовершенный прототип A, то

[140] Railton P. Moral Realism // The Philosophical Review. 1986. № 95(2). p. 173

есть чего хотел бы хотеть А+, если бы вернулся в состояние А. Это необходимо, поскольку нашей задачей является определение интересов обычных несовершенных людей, а не идеализированных рациональных агентов. Весьма вероятно, что после получения новых знаний и способностей, интересы А+ будут сильно отличаться от интересов А. То, что А+ будет хотеть для самого себя, окажется иррелевантым для определения интересов А, о которых мы и хотим узнать. Тем не менее А+, как всезнающий и рациональный агент, может рассказать нам об интересах А гораздо лучше самого А.

В результате мы получаем редуктивную базу для объективированного субъективного интереса. Она будет состоять из тех фактов об А, которые А+, обладающий совершенным знанием этих фактов, использует для выявления того, чего должен хотеть несовершенный агент А. Рейлтон поясняет данное определение на примере путешественника Лонни, приехавшего в далекую экзотическую страну. Лонни почувствовал недомогание, у него заболел живот. Естественно, он хочет преодолеть недомогание и успокоить боль в животе. Для этого Лонни решает прибегнуть к знакомому и хорошо испытанному средству – выпить стакан молока. Дома это всегда ему помогало и ему кажется, что нет причин его не выпить. Ему нравится вкус молока, оно привычно для него и т. д. Молоко желаемо Лонни, но желательно ли оно для него? Идеализированный Лонни+ увидит более полную картину: Лонни, помимо трудностей привыкания к новому месту, страдает от обезвоживания – распространенного среди туристов недомогания, которое сам человек часто не замечает. Стакан трудноперевариваемого молока лишь усилит расстройство желудка и не решит проблему обезвоживания. Напротив, стакан простой воды (которую сам Лонни не любит и пить бы не стал) решит проблему и улучшит его самочувствие. В итоге Лонни+, оказавшись на месте Лонни, хотел бы хотеть выпить воду, а не молоко. Этот вывод Лонни+ базируется на объективных фактах – состоянии организма Лонни и тех природных, климатических условиях, в которые он попал.

Поэтому мы можем сказать, что у Лонни есть не только объективированный субъективный (определяемый желаниями Лонни+), но и объективный (определяемый фактами о Лонни) интерес выпить воду. Редуктивная база последнего (физические, прежде всего, диспозиционные свойства Лонни) является фактором истинности[141] для

[141] Кононов Е. А. Аналитическая метафизика. Тематический обзор. М., 2023, 2-е изд., испр. и доп. с. 13-32 https://www.academia.edu/94361618

утверждения «У Лонни есть объективный интерес выпить воду». Объективный интерес и его редуктивная база объясняют желания идеализированного агента, а не наоборот. Лонни+ фигурирует в теории лишь потому, что он знает все объективные факты. В результате нет риска того, что теория впадет в субъективизм и превратится в разновидность теории идеального наблюдателя.

Теперь Рейлтон может дать определение неморального блага агента:

(НБА) X является неморально благим (non-morally good) для агента А, если и только если X удовлетворит объективный интерес агента А.

Предполагается, что идеализированному агенту А+ известны объективные интересы агента А, поэтому предпочтения А+ дадут нам иерархически выстроенный набор объективных благ А. Основываясь на этой информации, мы можем оценивать желания и поступки самого А – соответствуют ли они его подлинным интересам или нет.

Для противников теории использование идеализированного агента представляет проблему. По мнению Дэвида Собеля[142], такая стратегия страдает от четырех серьезных недостатков. Во-первых, само понятие идеализированного агента, обладающего всей информацией, может оказаться химерой. Этот агент должен обладать способностью прочувствовать на себе все последствия всех возможных выборов, воспринять их в личном опыте. Но может ли одно целостное сознание, пусть и идеализированное, объединить в себе столь разнородную и даже противоречивую (разные варианты действий могут привести к противоположным последствиям) информацию? Во-вторых, предположим, что агент адекватно проинформирован о последствиях всех возможных выборов в какой-либо ситуации. Вполне возможно, что у него не возникнет единой установки по отношению к данным последствиям. Он не сможет отдать предпочтение единственному варианту: в одном отношении он будет предпочитать первый вариант выбора, в другом отношении – четвертый и так далее. Ценность разных вариантов будет несоизмеримой. В результате, идеализация не даст определенного ответа на вопрос: что является неморально благим в данном случае? В-третьих, сам процесс

[142] Sobel D. Full Information Accounts of Well-Being // Ethics. 1994. № 104(4). pp. 784-810

продумывания, переживания всех возможных вариантов может исказить оценки идеализированного агента и даже непоправимо травмировать его. Например, если в определенной ситуации выбор может привести человека к жестоким пыткам, то для ее оценки идеализированный агент должен представить последствия этих пыток во всех подробностях, вообразить, что переживает их. Такие яркие впечатления могут исказить его решения, сделать его слишком осторожным, даже если вероятность пыток очень мала. В итоге получится, что идеализированный агент примет неверное решение, которое разойдется с подлинным благом. В-четвертых, Собель сомневается, что понятие идеализированного агента, обладающего всей информацией, является приемлемым с натуралистской точки зрения. Рейлтон может возразить, что это понятие является лишь промежуточным звеном между объективными фактами о положении агента и его интересами. Идеализированный агент необходим лишь потому, что он знает об этих фактах и может понять на их основе интересы обычного агента.

Кроме того, данная теория, по мнению Рейлтона, обладает рядом преимуществ, перевешивающих ее возможные недостатки и проблемы. Она способна объяснить связь между неморальным благом и мотивацией человека. Например, человек желает объект X, но не уверен в том, является ли X частью его подлинного блага. Эта неуверенность возникает, как правило, из-за недостатка знания о X, о самом себе, об окружающем мире или из-за сомнений в своих мыслительных способностях, неспособности правильно оценить имеющуюся информацию и т. д. Теперь предположим, что он узнает, что продолжал бы желать X, даже при наличии всей необходимой информации и способности правильно ее оценить. Его неуверенность в себе пропадет, и он начнет реализацию желания, то есть у него появится мотивация к совершению действий для получения X. Он поймет, что у него есть объективный интерес в X. Мы видим, что убеждение о желаниях идеализированного агента (то есть о наличии объективного интереса) связано с мотивацией к действию. Рейлтон подчеркивает, что связь не является концептуальной и априорной, но для него, как натуралиста, такой связи и не нужно. Достаточно наличия фактической, психологической взаимосвязи неморального блага и мотивации.

Для дальнейшего развития теории и редукции морального блага Рейлтону необходимо еще одно понятие – внутреннего неморального блага агента. Его он определяет следующим образом:

(ВНБА) X является внутренне неморально благим (intrinsically non-morally good) для агента A, если и только если X удовлетворит объективный интерес агента A без всякой связи с другими объективными интересами агента A.

Предполагается, что для любого человека некоторые объекты будут внутренними благами, независимо от наличия/отсутствия интересов в других объектах. Базовые нужды людей (еда, одежда, жилье и т. д.) будут примером таких внутренних благ.

Теперь, опираясь на данные определения, Рейлтон показывает объяснительную силу понятия неморального блага. Во-первых, оно может объяснить, почему наши желания обладают определенными контрфактическими свойствами. Если бы человек получил более полную информацию о себе и окружающем мире, то его желания изменились бы и приблизились к желаниям идеального агента, то есть стали бы больше соответствовать объективным интересам. Для пояснения этого Рейлтон возвращается к примеру с путешественником Лонни. Представим себе еще одного путешественника, Тэда, во всем похожего на Лонни и оказавшегося в точно такой же ситуации. Однако у него возникает желание выпить не стакан молока, а стакан чистой воды. Не имеет значения, почему именно у него возникло это желание: из-за того, что он любит воду больше, чем молоко, или из-за того, что он знает об обезвоживании, которым страдают путешественники. Оба путешественника удовлетворяют свои желания: Лонни пьет молоко, а Тэд воду. В результате, несмотря на все сходство, получаются две разных ситуации – Лонни чувствует себя хуже, а самочувствие Тэда улучшается. Чем можно объяснить эту разницу? По мнению Рейлтона, ответ заключается в том, что желание Лонни противоречило его внутреннему неморальному благу, а желание Тэда ему соответствовало.

Мы можем обобщить этот вывод и сказать, что идеализированный агент A+ положительно оценит те желания агента A, удовлетворение которых в большинстве случаев приведет к переживанию агентом A физического или психологического благополучия (well-being). Это произойдет, поскольку существует объяснительная взаимосвязь между переживанием благополучия, объективным интересом, внутренним неморальным благом и мнением идеализированного агента. Знание этой взаимосвязи позволяет делать предсказания: чем больше реальные желания агента (то есть те желания, которые он

будет реализовывать) совпадают с его объективными интересами, тем большее удовлетворение от жизни/счастье он будет ощущать.

Корреляция счастья и объективных интересов может объяснить эволюцию желаний человека, их изменение с течением времени. Рейлтон постулирует существование особого психологического механизма желаний/интересов, который позволяет людям сознательно или бессознательно узнавать через опыт свои подлинные интересы. Метод проб и ошибок ведет, в конечном итоге, к сохранению и закреплению тех желаний, которые соответствуют объективным интересам людей, то есть их внутреннему неморальному благу. Для иллюстрации работы механизма вернемся еще раз к путешественнику Лонни, желающему выпить вредное для него молоко. Он пьет его и ему становится гораздо хуже. В таком состоянии он решает пройтись и совершенно случайно видит в витрине магазина красиво упакованную газированную воду определенной марки. Хотя он не слишком любит воду, он, привлеченный яркой оберткой, решает ее выпить, и через некоторое время его состояние улучшается. Сам Лонни вполне может не понять, что помогла ему вода вообще, а не вода данной марки, и у него сформируются приятные ассоциации именно с маркой напитка. В следующую поездку, при ухудшении самочувствия, он будет пить уже не молоко, а газированную воду данного производителя. Его желания изменятся. Закрепятся те из них, которые соответствуют его объективным интересам, поскольку удовлетворение именно этих желаний приводит к ощущению удовольствия/счастья. Субъективные интересы (реально желаемое) Лонни станут лучше соответствовать его объективным интересам (желательное).

Если такой механизм существует, то можно предположить существование у людей корреляции между их субъективными и объективными интересами. Это позволяет натуралисту делать успешные предсказания: при прочих равных условиях, сами люди могут лучше судить о своих интересах; знание своих интересов увеличивается со временем и с приобретением человеком опыта; люди со схожими личными и социальными характеристиками будут обладать похожими ценностями; в тех областях, где разница между людьми минимальна, между ними будет больше согласия о том, что является желательным и т. д.

Самое главное для натуралиста – все объективные интересы супервентны естественным и социальным, то есть ненормативным, фактам. Это и делает возможной предложенную Рейлтоном редукцию неморального блага. Однако может возникнуть вопрос – не

являются ли в таком случае неморальное благо объяснительно излишним? Как мы видели в главе 3, похожая трудность встает и перед нередуктивными натуралистами, которые также признают супервентность ценностей фактам, но отрицают их редуцируемость. По мнению Рейлтона, ни супервентность, ни даже редуцируемость не являются препятствием для объяснительной релевантности тех или иных сущностей. Чтобы показать это, он сравнивает ценности с биологическими и химическими фактами. Все они супервентны физическим фактам и редуцируемы к ним, что, однако, не отменяет важности химичекого и биологического объяснения определенных явлений и процессов. Рейлтон пишет: «Обнаружение отношения редукции между, например, химическим феноменом, таким как валентность, и физической моделью атомов не означает, что такой вещи, как валентность, не существует, или что обобщения, упоминающие валентность, не могут служить основанием объяснений»[143]. Мы не можем отрицать существование валентности, ссылаясь на необходимость онтологической экономии (принцип Оккама), поскольку валентность не считается чем-то sui genesis, сверх и помимо совокупности физических свойств атома. Однако факты, описываемые с помощью понятия валентности, действительно имеют место, и введение этого понятия дает возможность объяснить и систематизировать их. Успешная редукция валентности не мешает этому, а только подтверждает правильность объяснения. Получается, что редукция валентности является оправдывающей редукцией, о которой мы говорили в начале главы. Она сохраняет и подтверждает реальность редуцируемого феномена.

Точно также дело обстоит и с редукцией неморального блага. Понятие неморального блага, несмотря на редукцию к естественным фактам об агенте и окружающей его среде, сохраняет обобщающую и объяснительную силу. Предполагаемый Рейлтоном механизм желаний/интересов объясняет многие факты из жизни людей: почему они действуют так, а не иначе, почему обладают теми или иными субъективными ценностями или желаниями и т. д. Без введения объективных интересов и ценностей объяснить все эти факты было бы трудно или вовсе невозможно.

Успешная редукция неморального блага агента является лишь первой, самой легкой частью редуктивного натурализма Рейлтона. Гораздо труднее редуцировать моральное благо. Но Рейлтон

[143] Railton P. Moral Realism // The Philosophical Review. 1986. № 95(2). p. 183

полагает, что, опираясь на редукцию первого, он сможет редуцировать и второе. Трудность в том, что редукционист Рейлтон хочет оставаться моральным реалистом. Противники реализма вполне могут согласиться, что в нашем мире существует неморальное благо: у людей действительно есть объективные интересы, независящие от их мнения и не всегда совпадающие с их текущими желаниями. Однако они могут отвергать реальность блага морального. В случае морали осуществить оправдывающую редукцию и сохранить мораль гораздо труднее.

При рассмотрении морали Рейлтон предпочитает сконцентрироваться на моральных нормах, говорящих о моральной правильности и неправильности действий людей. Он утверждает, что предложенную им теорию можно будет легко перенести на моральное благо (ценность). По его мнению, нормативный реализм гораздо менее интуитивен для натуралиста, чем ценностный. Поэтому, если у него получится успешная редукция норм, то редукция блага не составит особого труда.

Почему же нормативный реализм противоречит натуралистским интуициям? Любой натуралист склонен полагать, что любое явление можно исчерпывающе объяснить, обращаясь лишь к фактам о сущем, о том, что есть. Рейлтон согласен с этой интуицией, но считает, что его теория может совместить ее с нормативным реализмом. Именно редукционизм должен в этом помочь. Все явления действительно можно объяснить фактами о сущем, однако нормативные факты являются подвидом фактов о сущем, поскольку могут быть редуцированы к ним. Редукция (она должна быть оправдывающей) помогает сохранить объяснительную релевантность нормативных фактов.

Прежде чем рассматривать моральные нормы, Рейлтон стремится показать, что они не являются чем-то уникальным. Самые разные виды натурализованных норм могут фигурировать в объяснениях. «Почему крыша рухнула? – Потому что в доме, который получает такую снеговую нагрузку, как этот, стропила должны были быть 2x8, как минимум, а не 2x6. Это объяснение вполне приемлемо … хотя оно содержит «должны»»[144]. В принципе, мы можем убрать слово «должны» и заменить его на утверждение: если стропила данной крыши будут 2x8, то она выдержит нагрузку снега. Такая замена возможна, поскольку долженствование в данном случае является

[144] Railton P. Moral Realism // The Philosophical Review. 1986. № 95(2). p. 185

гипотетическим. Оно отражает наличие определенной архитектурной цели – построить дом, крыша которого не рухнет зимой, когда выпадет много снега. Тем не менее долженствование обладает объяснительной силой, расхождение между должным и сущим объясняет произошедшее событие – обрушение крыши. Это происходит потому, что в данном контексте есть: 1. Вполне определенная цель – постройка дома с прочной крышей, 2. Известно, как этой цели достичь – выбрать балки 2x8 или еще прочнее, 3. Объясняемый феномен (обрушение) является результатом процесса (постройка дома), который отбраковывает не достигающие цели случаи – те строительные фирмы, в домах которых рушатся крыши, быстро разорятся. Объяснение в этом и ему подобных контекстах Рейлтон называет критериальным (criterial): мы объясняем, почему нечто случилось, ссылаясь на определенный критерий в рамках процесса, который отбраковывает все не соответствующие критерию случаи. Хотя критерий определяется натуралистски, он играет регулятивную роль в человеческой практике (строительство домов).

Еще один вид критериального объяснения использует нормы индивидуальной рациональности. Их существование признают даже некоторые сторонники теории ошибки, как мы увидим в главе 7. Данные нормы помогают объяснить поступки человека в свете его убеждений и желаний. Почему Петр пошел учиться на программиста? Потому что он хочет быть богатым и убежден в том, что программисты много зарабатывают. Его действие было рациональным в свете его желаний и убеждений.

Нормы рациональности позволят нам сравнивать людей между собой. Почему один человек более успешен, чем другой? Потому что он лучше следует нормам рациональности – успешнее оценивает вероятности различных событий, лучше справляется с дедуктивными выводами, способен вообразить больше альтернативных возможностей, лучше подбирает средства для реализации целей и т. д. Рейлтон подчеркивает, что люди не являются совершенными рациональными агентами. Тем не менее их поведение со временем и с приобретением жизненного опыта может стать более рациональным и лучше соответствующим нормам. Иррациональные привычки, образцы поведения, способы достижения целей и т. д. постепенно отбраковываются и исчезают. Причем сами люди могут отказываться от них бессознательно; они отбраковываются, *потому что* объективно не соответствуют нормам индивидуальной рациональности. Данные когнитивной психологии подтверждают существование

бессознательных стратегий или эвристик, которыми люди пользуются для восполнения недостатков своего ограниченного интеллекта. Их использование оказывается более эффективным, чем сознательное следование правилам мышления. Например, маленькие дети неспособны отказаться от сиюминутной выгоды ради достижения гораздо большего, но в будущем. Однако, по мере взросления, они приобретают набор привычек и приемов, позволяющих контролировать себя и эффективно достигать желаемого результата: большинство взрослых вполне способны пойти к зубному врачу самостоятельно, без внешнего принуждения. Они хотят быть здоровыми и приучаются использовать наиболее рациональные методы для достижения этой цели.

Рассмотренные нормы относятся к инструментальной рациональности, они оценивают соответствие избранных человеком средств поставленной им самим цели. Но если объединить тенденцию людей использовать все более рациональные средства с описанным выше механизмом желаний/интересов, то мы получим расширенную форму критериального объяснения. При использовании этой формы рациональность индивида оценивается не в отношении его текущих желаний и убеждений, а в отношении его объективных интересов. Инструментально рациональный агент склонен приспосабливать используемые средства (они отражены в его убеждениях) к поставленной цели (она отражена в желаниях), но результатом этого вполне может стать переосмысление им своих целей и приведение их в соответствие с объективными интересами.

Таким образом, теория индивидуальной рациональности является примером нормативного реализма. Оценка степени инструментальной рациональности человека, его соответствия нормам рациональности, не только играет важную роль в объяснении его поведения, но и обладает нормативной силой для самого агента. Для человека с любыми заботами и интересами эффективность его действий по отношению к желаниям и убеждениям будет положительным свойством, также как и эффективность по отношению к желаниям и убеждениям, отражающим его объективные условия и обстоятельства. Причем эта нормативная сила опирается на реальные факты – к таким фактам относится то, что у людей есть цели, что они подбирают средства для их достижения и изменяют свое поведения для более эффективного достижения целей. Благодаря этому нормативный реализм может быть редуктивным. Осталось распространить эти выводы на нормы морали.

Опираясь на теорию индивидуальной рациональности, Рейлтон пытается ответить на вопрос: как могут выглядеть критериальные объяснения, использующие нормы морали? Для ответа на него необходимо выяснить, чем отличаются моральные нормы от других видов норм. По мнению многих философов, мораль дает оценку поведения или характера человека по отношению к интересам всего общества, а не только самого человека, как в случае индивидуальной рациональности. Причем оценка обладает рядом особенностей: интересы сильнейшей, самой влиятельной части общества не всегда преобладают, соображения благоразумия могут быть подчинены другим соображениям и т. д. Моральные решения являются неиндексальными (non-indexical), то есть не центрированными на принимающем решение агенте и всеохватными (comprehensive), учитывающими интересы всех затронутых решением людей. Существует особая моральная точка зрения, которая является беспристрастной и заботится о всех людях. Сам Рейлтон предпочитает немного другое определение: моральные нормы отражают рациональность определенного вида – рациональность с точки зрения не отдельного индивида, а с социальной точки зрения. Эта рациональность по-прежнему остается инструментальной, она занята поиском наиболее эффективных средств для достижения поставленных целей.

Именно на этом этапе Рейлтон использует свою теорию внутреннего неморального блага, о которой мы говорили выше. Морально правильным будет то, что является рациональным с социальной точки зрения при достижении внутреннего неморального блага. Реальные действия людей могут быть более или менее правильными, в зависимости от их приближения или удаления от полной рациональности. Но что именно будет рациональным? Рейлтон вновь прибегает к идеализации. Рациональным действием будет действие, одобренное в условиях полной и явной информации при учете интересов всех потенциально затронутых индивидов. Поскольку одобрение происходит при наличии полной информации, то интересы индивидов будут объективными интересами. Более строго моральную правильность можно определить так[145]:

(МП) x является морально правильным, если и только если x был бы одобрен идеальным инструментально рациональным и

[145] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics Cambridge, Polity Press, 2003 p. 196

полностью информированным агентом, отвечающим на вопрос «Как лучше всего максимизировать количество неморального блага?» с социальной точки зрения, при равном учете интересов всех потенциально затронутых индивидов.

Если говорить кратко, то морально правильное – это инструментально рациональное с социальной точки зрения. Но может ли мораль фигурировать в объяснениях так, как фигурирует индивидуальная рациональность? Как и нередуктивные натуралисты, Рейлтон пытается ответить на вызов Хармана.

Он приводит несколько примеров подобных объяснений (они сходны с примерами нередуктивных натуралистов). Также как индивид, забывающий о некоторых из своих объективных интересов, будет чувствовать недовольство, так и социальное образование, не учитывающее интересы некоторых групп населения, будет потенциально испытывать социальное недовольство и волнения. Реализуется этот потенциал или нет, зависит от многих обстоятельств, но он будет присутствовать. Рейлтон подчеркивает, что в случае всего общества, как и в случае отдельного индивида, влияние будет иметь несоответствие объективным интересам, вне зависимости от того, что думают сами люди. В несправедливом обществе будет присутствовать вероятность волнений и беспорядков, даже если большинство его жителей уверено в обратном. Незаметно для людей вырастет отчуждение, произойдет упадок общественной морали, уменьшится авторитет властей и т. д. Если же люди начнут осознавать несправедливость, то это будет производным от реальной ситуации.

Кроме того, в обществах, отклоняющихся от социальной рациональности, то есть от морально правильного, могут возникать различного рода религиозные или идеологические доктрины или появляться репрессивный аппарат, необходимый для подавления недовольства. Они могут быть менее продуктивны, хуже развивать человеческий потенциал или наоборот, лучше и эффективнее эксплуатировать определенные социальные группы.

Получается, что отклонение или приближение к морально правильному имеет вполне определенные, эмпирически наблюдаемые последствия для жизни обществ и их отдельных членов. Какими именно будут эти последствия и при каких условиях они проявятся, нельзя установить априорно. Для выяснения этого необходимо обращаться к эмпирическим социальным наукам: социологии, социальной

истории, антропологии и так далее. Рейлтон утверждает, что уже имеющиеся научные данные подтверждают это положение его теории.

В индивидуальных случаях отклонение от инструментальной рациональности вызывает появление обратной связи: человек учится на своих ошибках и корректирует свое поведение. Нечто подобное происходит и при отклонении от социальной рациональности. В несправедливых обществах начинаются волнения, и они в ответ на них могут измениться и стать ближе к норме (морально правильному). Угнетенные группы способны осознать несправедливость, начать бороться за перемены и добиться улучшения своего положения, более полного учета их интересов при принятии решений. Но ведь именно этого и требует моральная правильность из определения (МП), в котором говорится о «равном учете интересов всех потенциально затронутых индивидов». Существует множество примеров подобной борьбы в истории человечества: крестьянские восстания против феодальных привилегий, движения против религиозной дискриминации, борьба за всеобщее избирательное право и гражданские права вообще, борьба профсоюзов рабочих против эксплуатации и так далее.

Опираясь на эти факты, Рейлтон пытается опровергнуть один из аргументов против морального реализма – аргумент от несогласия: 1. между различными обществами нет согласия относительно норм морали, 2. если же нормы реальны и объективны, то человечество должно было прийти к согласию относительно норм морали, 3. объективных моральных норм не существует. Одним из сторонников этого аргумента был Д. Мэки (об этом рассказано в главе 7). В ответ Рейлтон подчеркивает, что движение общества к социальной рациональности не является беспрепятственным, ему могут помешать множество самых различных факторов. Многие социальные группы заинтересованы в сохранении существующей несправедливости, и эти группы могут иметь значительный вес. Из-за отклонения от моральных норм общество будет страдать от вышеописанных недостатков, угнетенные будут бороться за свои права, но доминирующие группы во многих случаях способны справиться с этой борьбой и навязать обществу представления о морали, отвечающие их интересам. Отсюда и происходят разногласия между обществами: объективные моральные нормы существуют, но из-за влияния разных социальных факторов не все общества их признают. То же самое можно наблюдать и в случае индивидуальной рациональности: далеко не все люди с приобретением опыта становятся более рациональными и лучше понимают свои объективные интересы. Не все учатся на своих ошибках.

Рейлтон проводит аналогию между моралью и научным знанием: многие современные культуры и субкультуры не признают даже самые базовые положения науки. В мире широко распространены религиозные, магические, мифологические, псевдонаучные и т. д. представления, которые несовместимы с признанной научным сообществом картиной мира. Однако эти факты не подрывают научного реализма – утверждения об объективном характере научных теорий. Никто из философов не выдвигал аргумент от несогласия против науки.

В итоге Рейлтон делает вывод, что его теория обладает значительно объяснительной и предсказательной силой и может ответить на вызов Хармана. Но можно ли сказать более конкретно, какие предсказания делает теория? Рейлтон приводит несколько примеров общих трендов в истории человечества, которые свидетельствуют о реальности морали, определяемой как социальная рациональность.

1. Универсальность (generality). У примитивных племен их племя и люди вообще, человечество часто обозначались одним и тем же словом. Те, кто не принадлежал племени, не считались полноценными людьми. Обязательства, существующие по отношению к соплеменникам, на них не распространялись. Однако в ходе истории люди собирались во все большие социальные единицы – семья, племя, народ, национальное государство, и моральные обязательства становились более общими, их действие распространялось на все большее число людей. В результате, современная моральная теория и моральный дискурс рассматривают моральные нормы как подлинно универсальные и всеохватные, что является более рациональным.

2. Гуманизация. В прошлом моральным принципам приписывалось разное происхождение. Они рассматривались как заповеди сверхъестественного происхождения, основанные на воле и характере божества и интерпретируемые жрецами, как формальные требования кастового кодекса чести, как принципы космического порядка, как требования чистого разума, не связанные с человеческим благополучием и так далее. Хотя следы всех этих взглядов можно найти в современных моральных теориях, большинство из них так или иначе связывают нормативные моральные принципы и человеческие интересы. Произошла гуманизация морали, она больше не нуждается в религиозных или космических обоснованиях.

3. Паттерны изменчивости. Как говорилось выше, мы видим наличие в человеческом обществе устойчивых тенденций или паттернов, свидетельствующих о постепенном приближении реального

положения дел к идеалу социальной рациональности. Однако в различных обществах наблюдаются вариации в проявлении этих тенденций: механизмы приближения к рациональности работают лучше там, где интересы многих групп совпадают, где интересы людей больше переплетены, где выгода определенных форм сотрудничества наиболее очевидна, где люди могут сильнее повлиять на окружающих, подавая пример следования нормам и так далее. Самые очевидные примеры этого касаются запрета на агрессию, воровство и нарушения обещаний. Выгода от этих норм очевидна, и в результате они существуют практически во всех обществах. В противоположность этому там, где выгода от определенных норм мало заметна, где люди не могут повлиять личным примером на окружающих и т. д., обществу гораздо труднее приблизиться к идеалу социальной рациональности. Явные примеры этого касаются вопросов социальной иерархии – рабовладения, авторитарного правления, кастового и гендерного неравенства и т. д.

Рейлтон утверждает, что все вышеописанные процессы социальной эволюции проходят именно так, как и предсказывает его теория. Ключевой механизм этой эволюции – объединение индивидов, чьи интересы ущемлены, для борьбы за свои права, в результате чего, при благоприятных условиях, общество изменяется и приближается к идеалу социальной рациональности, то есть к морально правильному положению дел. Рейлтон признает, что его описание является крайне обобщенным и упрощенным, оно не учитывает множество конкретных деталей и особенностей развития отдельных обществ. Но примерная картина, нарисованная им, верно, по его мнению, отображает действительность.

Критики, естественно, с этим несогласны. По мнению Александра Розенберга[146], факты, приводимые в пп. 1-3, скорее опровергают теорию Рейлтона, чем подтверждают ее. Если взять тенденцию к универсальности из первого пункта, то вполне возможно, что единые нормы, распространяющиеся среди людей, служат лишь одной группе населения, о чем свидетельствует история колонизации и империализма. Отказ от менее универсальных ценностей в пользу всеобщих может вызвать волнение и нестабильность, как это произошло в Иране в период правления династии Пехлеви. Розенберг также сравнивает исчезновение местных моральных норм с уменьшением

[146] Rosenberg A. Moral Realism and Social Science // Midwest Studies in Philosophy. 1990. № 15(1). pp. 150-166

биологического разнообразия, являющегося своеобразным резервуаром вариантов, которые могут понадобиться в будущем. Получается, что универсализация может быть свидетельством удаления обществ от социальной рациональности. То же самое можно сказать и о гуманизации из второго пункта. Отказ от религиозного обоснования морали вполне может сделать ее менее эффективной, а общества менее стабильными. В ответ Рейлтон может признать, что далеко не все процессы в истории человечества приближают его к идеалу социальной рациональности, но общая тенденция присутствует. Он пишет, что его теория не является «самодовольным функционализмом или полным одобрением существующей моральной практики и норм. Вместо этого данная здесь теория морали подчеркивает скорее конфликт, чем равновесие и дает средства для критики определенных современных моральных практик, спрашивая об их историческом происхождении»[147].

Некоторые противники теории, особенно нон-натуралисты, могут возразить, что она упускает самою главную особенность моральных норм – их категорический характер. Эти нормы, в отличие от многих других, приложимы к человеку независимо от его мнений, желаний, положения в обществе и т. д. Они требуют от него вполне определенного поведения, и у него всегда есть объективное моральное основание поступить так, как требует мораль (такой взгляд называют моральным рационализмом). Рейлтон признает эту особенность своей теории. Он пишет: «…данное объяснение ограничено еще одним образом, что может быть поводом для большего беспокойства с точки зрения современной моральной теории: оно не дает моральных императивов, являющихся категорическими в смысле предоставления основания для действия всем рациональным агентам, вне зависимости от их контингентных желаний»[148]. Его ответ заключается в том, что рациональная мотивация, наличие объективного основания не является необходимым условием морального обязательства. Например, будет правильным/истинным сказать, что человек должен быть более щедрым, хотя щедрость никак не поможет достичь поставленных им самим целей или даже не будет способствовать продвижению его объективных интересов. Это происходит из-за того, что морально правильное определяется с социальной точки зрения, которая учитывает не только самого человека, но и окружающих его людей.

[147] Railton P. Moral Realism // The Philosophical Review. 1986. № 95(2) p. 198-199
[148] Ibid., p. 201

Получается, что, несмотря на реальное существование объективных моральных норм, у человека может и не быть основания для следования этим нормам.

Рейлтон пытается показать, что моральные нормы не уникальны в этом отношении. То же самое может происходить и с другими видами норм. Можно сказать, например, что любому человеку логически следует (logically ought) не верить одновременно в истинность пропозиции p и пропозиции, подразумевающей ложность p. Однако не у всех рациональных агентов может быть инструментальное основание для удаления всех логических противоречий в своих убеждениях. Это требует больших затрат времени и энергии, долгих и утомительных размышлений. Человек должен будет перепроверить все свои убеждения, отказаться от части из них и вновь проверить новые убеждения на наличие противоречий как между ними, так и с оставшимися старыми убеждениями. Вполне вероятно, что существуют люди, для которых подобные траты не окупятся, поскольку для них обладание непротиворечивым набором убеждений не столь важно, или же противоречие имеется в малозначительных, редко используемых убеждениях. В результате мы можем сказать: то, что человеку рационально следует (rationally ought) делать, расходится с тем, что ему логически следует делать. Несмотря на это, логические нормы не являются субъективными и произвольными, имеются общие основания для следования логике – логические противоречия необходимо ложны, а логически правильные выводы сохраняют истинность. Часто в публичном дискурсе и при частных размышлениях мы хотим знать, насколько верно мы мыслим и приближаемся к истине. В связи с этим люди ценят логику как стандарт для критики и самокритики, но бывают и исключения.

То же самое приложимо и к моральными нормам: эти нормы не являются субъективными и произвольными, имеются общие основания для следования морали – моральное поведение рационально с общей, беспристрастной точки зрения. Часто в публичном дискурсе и при частных размышлениях мы хотим знать, насколько наше поведение оправдано именно с общей, а не частной точки зрения. В связи с этим люди ценят мораль как стандарт для критики и самокритики, но бывают и исключения. У человека может не иметься рациональных оснований для следования морали в некоторых конкретных случаях.

Об интересе людей к беспристрастному обоснованию (которое является главной чертой морали) свидетельствует популярность

религий и идеологий. На протяжении истории человечества люди жертвовали своим благополучием и даже жизнью для выполнения религиозных и идеологических требований, убедительность которых отчасти основывается на универсальности и общезначимости их принципов.

По мнению Рейлтона, представление требований морали как категорических императивов отражает опасение, что без этого мораль утеряет весь свой авторитет и люди перестанут ей следовать. Но это опасение опирается на тезис, гласящий, что моральные императивы не будут иметь силы для человека, у которого нет рационального основания для следования им. Он может избежать требований морали, просто следуя своим преступным желаниям и наклонностям. Рейлтон отвергает этот тезис. Также как в случае с логикой, моральные нормы продолжат существовать и для человека, у которого не оснований для следования им. Конечно, это несколько ослабляет силу морали, но ничего катастрофичного в этом нет. У большинства людей имеется интерес следовать моральным нормам, а представление о принудительной силе морали, не зависящей от целей и желаний человека, всегда было слишком утопичным и неправдоподобным.

Совсем другую версию редукционизма предлагает Фрэнк Джексон[149]. Редукционизм Рейлтона является апостериорным, а его определение морального блага ревизионистским, то есть отклоняющимся от обычного словоупотребления. Теория Джексона является аналитическим редукционизмом. Эта версия редукционизма пытается установить априорную, аналитическую связь между моральными и дескриптивными свойствами.

Теория Джексона состоит из двух взаимосвязанных частей – аналитического морального функционализма (АМФ) и аналитического дескриптивизма (АД).

(АМФ) Значения моральных терминов даны их местом в сети входящих, выходящих и внутренних утверждений, образующих народную мораль.

(АД) Моральное описание того, как обстоят дела, эквивалентно дескриптивному описанию того, как обстоят дела.

---

[149] Jackson F. From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis. Oxford, Oxford University Press, 2000

Мы рассмотрим обе части теории Джексона, начав с АМФ, который был сформулирован им совместно с Филипом Петтитом[150]. АМФ стремится дать аналитическое, априорное определение моральных терминов с помощью дескриптивных. То есть он пытается сделать то, возможность чего хотел опровергнуть Мур своим аргументом открытого вопроса. Но как именно теория пытается обойти аргумент Мура? Джексон и Петтит не дают определения моральным терминам в классическом смысле, они не формулируют его в том виде, в каком оно фигурировало у Мура: «Добро $=_{df}$ F», где F является каким-либо дескриптивным термином, например «то, что приносит наибольшее удовольствие» или «то, что мы хотели бы хотеть» и т. д. Определения такой формы действительно могут быть уязвимы перед аргументом открытого вопроса: если между «добром» и дескриптивным выражением существует такая простая и явная эквивалентность, то компетентные носители языка просто не могут не знать о ней. Любая аналитическая теория должна обойти данный вывод и объяснить, почему люди могут не знать об этой эквивалентности.

Для достижения этого АМФ предлагает так называемый сетевой анализ (network analyses) нормативных терминов. По мнению Джексона и Петтита, нормативные термины/понятия образую сложную и тесно переплетенную концептуальную сеть. Место отдельного термина в этой сети и определяет: 1. его значение, 2. то, что компетентный носитель языка должен знать об этом термине. Сетевой анализ не был придуман Джексоном и Петтитом, он использовался до них для определения других видов терминов, например ментальных или цветовых.

Сетевой анализ проходит в несколько этапов. На первом этапе необходимо собрать все банальности (commonplaces, platitudes), касающиеся определяемого термина, то есть утверждения, в которых фигурирует этот термин и с которыми все согласны. Любой компетентный носитель языка будет знаком с подобными банальностями. Поясним это на примере.

Майкл Смит приводит[151] следующие банальные утверждения для цветовых терминов. Одна группа касается феноменологии цветового опыта: «Большинство из того, что мы видим, является цветным», «Невозможно видеть цвет, не видя протяженный цветной участок» и

---

[150] Jackson F., Pettit P. Moral Functionalism and Moral Motivation // The Philosophical Quarterly. 1995. № 45(178). pp. 20-40
[151] Smith M. The Moral Problem. Oxford, Basil Blackwell, 1994 pp. 29-30

т. д. Другая группа относится к природе цветов и отношений между ними: «Оранжевый больше походит на красный, чем синий», «Невозможен прозрачный белый цвет» и т. д. Следующую группу можно назвать корректирующей, она связана с противопоставлением реальных и иллюзорных цветов объектов: «Невоспринимаемые объекты по-прежнему являются цветными», «Если вы хотите узнать реальный цвет объекта, посмотрите на него при дневном свете», «Если ваши глаза плохо функционируют, то вы можете не узнать реальные цвета вещей» и т. д. Еще одна группа описывает то, как мы учим цветовые термины: «Если вы хотите научить кого-нибудь слову «красный», то покажите ему красный объект и произнесите это слово». Самое важное то, что эти банальности играют ключевую роль процессе изучения соответствующих слов: мы учим слова, учась считать все эти утверждения чем-то само собой разумеющимся.

Джексон и Петтит приводят[152] аналогичный набор из семи типов банальностей для такого морального термина, как «честность» («fairness»).

1. Банальности о презентации. В большинстве контекстов «Я режу, ты выбираешь» («I Cut, You Choose») является честной процедурой. Точно также честным является деление поровну или деление, отклоняющееся от равного, когда этого требуют обстоятельства.

2. Банальности об условиях истинности. Не может быть различия в честности без дескриптивного различия: честное супервентно дескриптивному.

3. Банальности об обосновании. Если одна из альтернатив является честной, то при прочих равных условиях, ее желание и преследование является правильным выбором для агента. Если он не выберет эту альтернативу, то он обоснованно может чувствовать вину и раскаяние.

4. Банальности об обосновательной силе (justificatory power). Честность является более сильным доводом при определении правильности и обоснованности действия, чем вежливость или занимательность. Однако честность в большинстве случаев менее важна, чем спасение жизней невинных людей.

5. Банальности о мотивации. Если человек верит, что один из вариантов действия честнее, чем другой, то он, при прочих равных условиях, предпочтет именно его. Если же он этого не сделает, то

---

[152] Jackson F., Pettit P. Moral Functionalism and Moral Motivation // The Philosophical Quarterly. 1995. № 45(178). pp. 22-23

только по причине слабости воли или практической иррациональнсти.

6. Банальности о мотивационной силе. Признание одного из вариантов действия честным мотивирует сильнее, чем признание другого варианта вежливым, но слабее, чем признание его ведущим к спасению жизней невинных людей. Если эта асимметрия не наблюдается, то это результат практической иррациональности.

7. Банальности о добродетели. Факт того, что нечто является честным, будет более очевиден тем людям, которые обладают добродетельными чертами характера и спонтанно выбирают правильные вещи.

Все эти утверждения, если они действительно истинны, являются априорными истинами, и любой человек, владеющий термином «честный», в состоянии увидеть их истинность. Кроме того, эти банальности дают нам набор условий, при выполнении которых мы можем сказать, что свойство *являться честным* инстанцировано в какой-либо ситуации. Аналогичный список банальностей можно привести для любого морального термина. В результате моральный дискурс можно представить как сложную сеть пересекающихся и поддерживающих друг друга утверждений. Человек, успешно использующий этот дискурс, может быть неспособен дать отдельное определение каждому из терминов, поскольку он понимает их холистически, по их месту в концептуальной сети.

В дальнейшем мы для удобства изложения сосредоточимся на одном из центральных моральных терминов «правильное» («right») и дадим для него упрощенный и сокращенный набор банальностей. К ним можно отнести:

- Если кто-то считает, что x является правильным, то он склонен сделать x.
- Если один человек утверждает, что x является правильным, а второй отрицает это, то лишь один из них прав.
- Действия, являющиеся правильными, выражают в некотором смысле равную заботу и уважение ко всем затронутым людям.
- Действия, являющиеся правильными, приводят в большинстве случаев к хорошим последствиям.

На втором этапе сетевого анализа мы объединяем все эти банальности в одно длинное предложение. Для «правильного» это предложение будет выглядеть следующим образом:

(ПРАВ) (если кто-то считает, что x является правильным, то он склонен сделать x) и (если один человек утверждает, что x является правильным, а второй отрицает это, то лишь один из них прав) и (действия, являющиеся правильными, выражают в некотором смысле равную заботу и уважение ко всем затронутым людям) и (действия, являющиеся правильными, приводят в большинстве случаев к хорошим последствиям) и …

На третьем этапе мы заменяем все обозначения нормативных свойств предикатными константами A, B, C и т. д. В результате получится следующее утверждений:

(ПРАВ1) (если кто-то считает, что x является A, то он склонен сделать x) и (если один человек утверждает, что x является A, а второй отрицает это, то лишь один из них прав) и (действия, являющиеся A, выражают в некотором смысле B ко всем затронутым людям) и (действия, являющиеся A, приводят в большинстве случаев к C последствиям) и …

На последнем этапе мы утверждаем путем введения второпорядковой квантификации по предикатным переменным P, Q и т. д, что данные нормативные свойства существуют, и что каждое является уникальным:

(ПРАВ2) ∃P∃Q … {[(если кто-то считает, что x является P, то он склонен сделать x) и (если один человек утверждает, что x является P, а второй отрицает это, то лишь один из них прав) и (действия, являющиеся P, выражают в некотором смысле Q ко всем затронутым людям) и …] и (∀P*)(∀Q*) …[((если кто-то считает, что x является P*, то он склонен сделать x) и (если один человек утверждает, что x является P*, а второй отрицает это, то лишь один из них прав) и (действия, являющиеся P*, выражают в некотором смысле Q* ко всем затронутым людям) и …) ↔ (P=P*, Q=Q*…)]}.

Более формально мы можем сформулировать данное утверждение так (M обозначает моральную теорию, в которой используются соответствующие предикаты):

(ПРАВ3) $\exists P \exists Q \ldots [M(P, Q\ldots) \wedge (\forall P^* \forall Q^* \ldots M(P^*, Q^*\ldots) \leftrightarrow (P=P^*, Q=Q^*\ldots))]$

Это и подобные ему предложения называют предложениями Рамсея в честь английского математика и философа Фрэнка Рамсея. Логический эмпирист Рудольф Карнап использовал их для выявления эмпирического содержания научных теорий. Он стремился показать, что все ненаблюдаемые теоретические термины можно в принципе устранить из теории и оставить лишь наблюдательные эмпирические термины. Тем самым научные теории становились приемлемыми в рамках логического эмпиризма, сводившего все наше знание к наблюдению, и проводилась граница между научными и метафизическими утверждениями, поскольку для последних предложения Рамсея невозможны. Мораль мы также можем рассматривать как своего рода теорию, в которой нормативные термины являются ненаблюдательными теоретическими, а дескриптивные – наблюдательными эмпирическими. Разница лишь в том, что мораль является не научной, а народной или фольк-теорией (folk theory). Она состоит из утверждений, признаваемых истинными большинством обычных людей, а не только профессиональными философами или учеными.

Как мы видим, все нормативные термины в предложении Рамсея заменены на предикатные переменные. Благодаря этому можно дать определение любому нормативному термину, в котором будут встречаться лишь дескриптивные выражения. Если мы хотим определить «правильное», то мы должны обозначить его переменной, например P, а затем заменить в (ПРАВ3) квантор существования, связывающий предикатную переменную P, на лямбда-оператор. Тогда мы получим такое определение:

$$(\text{ПРАВ}_{\text{опр}})\ [\![\text{Правильное}]\!] = \lambda P \exists Q \ldots\ [M(P, Q, ...) \wedge (\forall P^* \forall Q^* \ldots\ M(P^*, Q^*, ...) \leftrightarrow (P=P^*, Q=Q^*, \ldots))]$$

Поскольку в определении встречаются лишь дескриптивные выражения, то оно дает редуктивный анализ определяемого нормативного термина. Именно в этом и состояла цель сетевого анализа. Самое главное, что определение отличается от стандартных определений, которые критиковались Муром в его аргументе открытого вопроса. Оно не отвечает прямо на вопрос «Что такое «правильное»?», а определяет выражаемое термином свойство через его функциональную роль, то есть взаимосвязь с другими нормативными (они обозначаются переменными Q, R и т. д.) и дескриптивными свойствами. Поэтому теория и получила название функционализма. Этот функционализм является аналитическим, поскольку определение опирается

лишь на банальности, входящие в значение соответствующего нормативного термина. Теория представляет собой разновидность натурализма, так как указанную в определении функциональную роль могут играть чисто дескриптивные, естественные свойства.

Джексон подчеркивает, что определение само по себе не дает ответа на метафизический вопрос, чему именно тождественно нормативное свойство – функциональной роли или дизъюнкции тех естественных свойств, которые эту роль играют. Он пишет: «Это само по себе не говорит нам, что есть правильность как свойство…В частности, оно оставляет открытыми две возможности: что правильность является (первопорядковым) дескриптивным, возможно дизъюнктивным свойством, которое играет роль правильности, реализующим свойством [realizer property], как оно называется в соответствующих дебатах в философии сознания, или это свойство второго порядка обладать свойством, которое играет роль правильности, ролевым свойством [role property], как оно называется в соответствующих дебатах в философии сознания»[153].

В зависимости от выбора той или иной позиции изменяются семантические свойства термина «правильное». Рассмотрим утверждение о каком-либо действии X, что оно является правильным:

1. Правильность – свойство первого порядка, которое играет соответствующую роль в нашем мире. Тогда «X является правильным» будет истинным в возможном мире w, если и только если X обладает свойством, играющим роль правильности в актуальном мире. В этом случае «правильное» будет ригидифицированной определенной дескрипцией (rigidified definite description), а правильность – одним и тем же свойством во всех возможных мирах.

2. Правильность – свойство второго порядка, заключающееся в обладании тем или иным свойством, играющим роль правильности. Тогда «X является правильным» будет истинным в возможном мире w, если и только если X обладает свойством, играющим роль правильности в мире w. В этом случае «правильное» будет нежесткой определенной дескрипцией (non-rigid definite description), а правильность – разным свойством в разных возможных мирах.

В любом случае, в нашем мире «правильное» будет ссылаться на некоторое дескриптивное свойство, актуально играющее роль правильности.

[153] Jackson F. From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis. Oxford, Oxford University Press, 2000 p. 141

Сам Джексон склоняется к первому варианту, но оставляет вопрос открытым. Такая неопределенность, по его мнению, является даже преимуществом, поскольку делает моральный функционализм совместимым с различными теориями нормативной этики. Например, относительно свойства правильности этика добродетелей будет утверждать первое из следующих двух утверждений, а утилитаризм второе:

1. Правильность является отличительным свойством действий добродетельных агентов.

2. Отличительное свойство действий добродетельных агентов максимизирует ожидаемую полезность.

Моральный функционалист может заявить, что первое из утверждений конкретизирует функциональную роль правильности и является априорным, а второе говорит о том, какое именно свойство играет эту роль, что познается апостериорно. Мы видим, что моральный функционализм не просто совместим с двумя вышеупомянутыми нормативными теориями, но способен объединить их в одну. Джексон поэтому называет его экуменической теорией.

Но главная особенность АМФ не в метафизической позиции, а в утверждении возможности дать априорный анализ моральных терминов с помощью дескриптивных. Практически все другие натуралистские разновидности морального реализма, убежденные аргументом открытого вопроса Мура, считают это невозможным. Но насколько убедительна эта претензия АМФ, насколько успешен даваемый ею анализ и используемый сетевой метод? Мы рассмотрим несколько возражений. Одно из них было сформулировано Майклом Смитом[154], и получило название проблемы пермутации или перестановки (permutation problem). Дело в том, что сетевой анализ не определяет каждый из терминов/понятий в отдельности, а пытается определить их через указание занимаемого ими места в сети отношений. Данный подход сработает, только если на этом месте не может находиться более одного понятия. Только тогда определению удастся идентифицировать искомое понятие и отделить его от всех остальных. Именно для этой цели в определении присутствует условие уникальности, выражаемое через (∀P*∀Q*… M (P*, Q*, ...) ↔ (P=P*,

[154] Smith M. The Moral Problem Oxford, Basil Blackwell,1994 pp. 48-53

Q=Q*, …)). Как пишет Смит: «Предположение в том, что, когда мы уберем все упоминания терминов, которые мы хотим проанализировать, из соответствующих банальностей, останется достаточно реляционной информации, чтобы гарантировать существование уникальной реализации сети отношений в случае, если анализируемые нами понятия действительно инстанцированы»[155]. По мнению Смита, данное предположение ложно. Чтобы это показать, он возвращается к примеру с цветовыми терминами/понятиями/свойствами. Сетевой анализ может дать приблизительно следующие определения цветовых свойств:

- свойство *быть красным* – это такой P, что ∃Q ∃R … объекты обладают P они ↔ выглядят P для нормальных наблюдателей в нормальных условиях, и P больше похож на Q, чем на R … и (условие уникальности).
- свойство *быть оранжевым* – это такой Q, что ∃R ∃T … объекты обладают Q они ↔ выглядят Q для нормальных наблюдателей в нормальных условиях, и Q больше похож на R, чем на T … и (условие уникальности).
- свойство *быть желтым* – это такой R, что ∃T ∃O … объекты обладают R они ↔ выглядят R для нормальных наблюдателей в нормальных условиях, и R больше похож на T, чем на O … и (условие уникальности).
- свойство …

Сетевой анализ предполагает, что в определении не должно быть не только определяемого термина, но и остальных цветовых терминов, все они заменяются на переменные. Если теперь взглянуть на правую сторону всех этих определений, то можно заметить, что они описывают одну и ту же сеть отношений. Получается, что условие уникальности не выполнено, и мы не можем отличить с помощью сетевого анализа красный, оранжевый, желтый и т. д. цвета друг от друга. Функциональная роль, которую анализ приписывает красному цвету, ничем не отличается от функциональной роли оранжевого или желтого или других цветов. То же самое приложимо и к морали. Причем из этого не следует, что цветовые или моральные свойства не существуют, а следует лишь то, что даваемый АМФ анализ неуспешен. Проблема в случае морали усугубляется тем, что моральные термины

[155] Smith M. The Moral Problem Oxford, Basil Blackwell,1994 p. 48

сильно переплетены и взаимозависимы: «Банальности, отражающие наше использование нормативных терминов вообще, а значит также и моральных, … образуют чрезвычайно тесно сплетенную и взаимосвязанную группу. Такие термины определяются, главным образом, через друг друга … трудно поверить, что как только все нормативные термины будут удалены из этих банальностей, в них останется хоть какое-нибудь определенное содержание»[156].

Сторонник АМФ может возразить, что Смит использует упрощенный и сокращенный набор банальностей, в результате чего и становится невозможным различить разные цветовые/моральные термины. Настоящий сетевой анализ использует гораздо более полный набор банальных утверждений. Например, в начале обсуждения АМФ приводился список Джексона и Петтита из семи пунктов, но на самом деле их может быть еще больше. Если мы учтем все банальности, то сможем провести четкое различие между моральными терминами.

Еще одна проблема касается используемых АМФ банальностей. Они должны браться из наших повседневных представлений о морали. Но образуют ли эти представления единую и цельную народную теорию морали, как ее называет Джексон? Ведь наши представления могут оказаться неполными или противоречивыми. Для решения проблемы Джексон предлагает взять за основу не текущую, а будущую, усовершенствованную народную теорию. Он утверждает, что наши взгляды на мораль изменяются, эволюционируют с течением времени. Они становятся более продуманными и согласованными. В итоге должна возникнуть так называемая зрелая теория, которой и будет пользоваться АМФ: «Идея в том, что зрелая народная мораль – это лучшее, чего мы можем добиться в осмыслении целого ряда зачастую конфликтующих интуиций относительно конкретных случаев и общих принципов, которые образуют нынешнюю народную мораль»[157]. В качестве примера конфликта, который должен быть разрешен, Джексон приводит наше отношение к абортам и инфантициду. Значительное число людей считает аборты морально допустимыми, но почти все осуждают инфантицид, однако провести между ними четкую и понятную границу весьма сложно. Будущая мораль должна разрешить имеющееся противоречие.

---

[156] Smith M. The Moral Problem Oxford, Basil Blackwell,1994 p. 55

[157] Jackson F. From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis. Oxford, Oxford University Press, 2000 p. 133

Успешный сетевой анализ необходим Джексону для перехода ко второй части своей теории – аналитическому дескриптивизму. В пользу АД он предлагает[158] аргумент от супервентности или необходимой коэкстенсивности.

Мы уже встречались с понятием супервентности морального дескриптивному в главе 2, но Джексон обращается к особой ее разновидности – глобальной супервентности, ГС. Часто тезис супервентности формулируется как локальное отношение между двумя типами свойств в рамках какого-нибудь одного возможного мира, подразумевая чаще всего наш, актуальный мир. В таком случае мы имеем дело с внутримировой супервентностью (intra-world supervenience):

(ВМС) для всех w, если x и y в w полностью тождественны дескриптивно, то они в w полностью тождественны морально.

Глобальный тезис говорит о возможных мирах в целом, сравнивая их между собой в отношении двух типов свойств:

(ГС) для всех w и w*, если w и w* полностью тождественны дескриптивно, то они полностью тождественны морально.

Джексон утверждает, что (ГС) является априорным и необходимым тезисом. Далее он пытается показать, что из данного статуса (ГС) следует истинность аналитического дескриптивизма – описание мира с помощью моральных терминов эквивалентно его описанию с помощью дескриптивных терминов. В процессе доказательства Джексон вводит понятия этической природы (ethical nature) мира, то есть того, как этически обстоят дела в мире, и дескриптивной природы – того, как дела обстоят дескриптивно. Джексон использует слово «этическая», но данном контексте оно ничем не отличается от «моральной».

Пусть E будет предложением об этической природе мира в следующем смысле: 1. E сформулировано в этических и дескриптивных терминах, 2. каждый мир, в котором E истинно, обладает этической природой, 3. для всех w и w*, если E истинно в w и ложно в w*, то w и w* этически различаются. Но каждый мир, в котором E истинно, обладает и дескриптивной природой: этическая природа без

[158] Jackson F. From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis. Oxford, Oxford University Press, 2000 pp. 113-129

дескриптивной невозможна. Злое действие, например, должно вести к смерти, боли, несчастью и т. д. Для каждого такого мира должно существовать предложение, которое полностью описывает его дескриптивную природу, используя при этом, естественно, только дескриптивные термины.

Рассмотрим возможные миры w_1, w_2, … в которых истинно E, и пусть D_1, D_2, … будут полностью дескриптивными предложениями, истинными в w_1, w_2, … соответственно и дающими полную дескриптивную природу w_1, w_2, … Тогда дизъюнкция D_1, D_2, …, назовем ее D, тоже будет полностью дескриптивным предложением. Мы можем показать, что E влечет D, и D влечет E, то есть между ними существует взаимное следование:

1. Каждый мир, в котором E истинно, является миром, в котором один из дизъюнктов D_i истинен. Поэтому E влечет D.

2. Каждый мир, в котором тот или иной из D_i истинен, является миром, где истинно E, поскольку в противном случае у нас имелось бы нарушение глобальной супервентности (ГС), так как имелись бы миры полностью тождественные дескриптивно, но различающиеся своей этической природой. Поэтому D влечет E.

То же самое мы можем сказать о моральных предикатах и открытых предложениях: для каждого морального предиката есть необходимо коэкстенсивный с ним чисто дескриптивный предикат. Если мы примем следующий принцип:

(ПрСв) Два предиката приписывают одно и то же свойство, если и только если они необходимо коэкстенсивны,

то следует вывод о тождестве моральных и дескриптивных свойств. Мы осуществили редукцию, как это и требовалось теорией Джексона.

По мнению некоторых философов, например Кэмбелла Брауна[159], слабость аргумента состоит в использовании им языковых средств (предложения, предикаты) для доказательства тождества свойств. Браун уверен, что это можно сделать напрямую.

---

[159] Brown C. A New and Improved Supervenience Argument for Ethical Descriptivism // Shafer-Landau R. (ed.) Oxford Studies in Metaethics. Vol. 6. Oxford, Oxford University Press, 2011 pp. 205-18

Как он утверждает, языковой характер промежуточных ступеней ведет к проблемам. Например, в аргументе Джексона каждое из предложений D_1, D_2, … должно давать полное дескриптивное описание какого-либо возможного мира. Но это предполагает, что язык, на котором они сформулированы, скажем английский, является дескриптивно полным в следующем смысле: для любой пары миров, которые дескриптивно различны, существует по крайней мере одно предложение, истинное в одном из миров, но не в другом. Однако кажется возможным, что английский или любой другой язык не является дескриптивно полным, возможны дескриптивные различия между мирами, которые невозможно на нем выразить. Браун приводит пример слова «микроскопический», то есть невидимый для вооруженного глаза без помощи микроскопа. Это слово («microscopic») появилось в английском лишь в 1672, однако микроскопические объекты и различия между ними существовали и до этого. Но язык был неспособен их выразить. Вполне возможно, что любой язык на любом этапе своего развития точно также дескриптивно неполон, а это блокирует аргумент Джексона.

В связи с этим и другими недостатками Браун предлагает свой аргумент, который должен прийти к тому же самому выводу, но без обращения к языку. В его сокращенной формулировке (полную мы рассматривать не будем) аргумент выглядит следующим образом:

1. Моральные свойства супервентны дескриптивным свойствам либо являются дескриптивными.

2. Если моральные свойства супервентны дескриптивным свойствам, то все недескриптивные моральные свойства являются избыточными в том смысле, что они не совершают работы по различению возможностей.

3. Если моральные свойства супервентны дескриптивным, то существуют избыточные свойства.

4. Ни одно из свойств не является избыточным.

5. Все моральные свойства являются дескриптивными свойствами.

Поскольку первая посылка – принимаемый почти всеми принцип супервентности, то основными в аргументе являются вторая и третья. Браун приводит подробное формальное доказательство второй. Ее идея в том, что из супервентности следует избыточность (redundancy) всех недескриптивных моральных свойств. Избыточность Браун определяет следующим образом: для того, чтобы узнать, избыточна ли группа свойств или нет, следует посмотреть, что произойдет, если их «убрать» из мира. Если произойдет потеря различимости/рост неразличимости между мирами, то есть мир, из которого убрали группу свойств перестанет быть различимым от какого-нибудь другого возможного мира, то эти свойства не являются избыточными и совершают работу по различению возможностей.

Но почему мы должны отвергнуть существование избыточных свойств? Браун обращается к разновидности принципа экономии (принципа Оккама):

(ПЭ) Следует утверждать существование стольких свойств, сколько необходимо для различения возможностей.

Если же наличие/отсутствие группы свойств не вносит никакого различия, то почему мы вообще должны их признавать? В итоге Браун делает тот же вывод, что и Джексон: все моральные свойства являются дескриптивными.

Противники аргумента в версии Джексона могут признать необходимую коэкстенсивность моральных и дескриптивных предикатов и свойств, но отрицать что из этого следует тождество этих двух групп свойств. Именно так поступает нон-натуралист Шафер-Ландау, о чем мы писали в главе 2. Версия Брауна также не свободна от проблем. Одно из возражений против нее было выдвинуто Джастином Клоксеймом[160], который пытается опровергнуть вторую посылку. Возражение опирается на то, что тезис о супервентности является необходимым только метафизически, но не логически. А значит моральные свойства могут оказаться необходимы для различения логически различных (logically distinct) возможностей, которые метафизически неразличимы. Выходит, что недескриптивные моральные свойства не являются избыточными и могут существовать.

---

[160] Klocksiem J. Against reductive ethical naturalism // Philosophical Studies. 2019. № 176(8). pp. 1991-2010

Список литературы

1. Jackson F. From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis. Oxford, Oxford University Press, 2000

2. Jackson F., Pettit P. Moral functionalism and moral motivation // Philosophical Quarterly. 1995. №45. pp. 20–40

3. Jackson F., Pettit P. Moral functionalism, supervenience and reductionism // Philosophical Quarterly. 1996. № 46. pp. 82–85

4. Railton P. Facts and values // Philosophical Topics. 1986. № 14(2). pp. 5-31

5. Railton P. Moral explanation and moral objectivity // Philosophy and Phenomenological Research. 1998. № 58(1). pp. 175–182

6. Railton P. Moral Realism // The Philosophical Review. 1986. № 95(2). pp. 163-207

7. Railton P. Naturalism and prescriptivity // Social Philosophy and Policy. 1989. № 7(1). pp. 151-174

Глава 5. Моральный конструктивизм

В данной и следующей главах мы рассмотрим теории, которые занимают в каком-то смысле промежуточное положение между реализмом и антиреализмом. Они не отвергают само существование моральных свойств и фактов, однако считают их зависимыми от сознания и активности людей. Из-за наличия такой зависимости их чаще всего причисляют к антиреализму, поскольку один из основных реалистских тезисов (об этом подробнее рассказано в главе 1) гласит, что мораль независима от сознания людей, их точек зрения, социальных условностей и т. д. Мы рассмотрим несколько таких теорий, принадлежащих к двум главным типам – конструктивизму и релятивизму. Первому из них посвящена данная глава, а второму – следующая.

Метаэтический конструктивизм, как мы говорили, не отрицает само существование моральных норм, но считает из зависимыми от сознания. Мораль в определенном смысле создается нами или нашими идеализированными версиями. Карла Баньоли в своей статье

из Стэнфордской энциклопедии философии определяет метаэтический конструктивизм следующим образом[161]:

(КОНСТ) Постольку, поскольку существуют нормативные истины, они не определены нормативными фактами, которые независимы от того, с чем рациональные агенты согласились бы при определенных условиях выбора.

Конструктивизм можно рассматривать как нормативную этическую теорию, которая стремится выяснить, какие именно моральные принципы нам следует принимать. Этот вид конструктивизма утверждает, что мы должны принимать лишь те принципы, которые одобрили бы рациональные агенты, вовлеченные в гипотетический или идеализированный процесс рациональной делиберации. К этому виду конструктивизма относятся теории Джона Ролза и Томаса Скэнлона.

Прежде чем рассматривать собственно метаэтический конструктивизм, мы остановимся несколько подробнее на теории Томаса Скэнлона, которую он называет контрактуализмом. Она не ставит целью конструирования всех наших моральных понятий, но ограничивается их подклассом – понятиями морально правильного и неправильного, поскольку именно они являются центральными для регулирования взаимодействия людей в обществе.

Люди являются социальными существами, которые в течение всей жизни постоянно взаимодействуют с другими людьми, совместно с которыми составляют человеческое общество. В связи с этим возникает необходимость регулирования этого взаимодействия – нужны некие принципы, которыми люди могли руководствоваться при общении друг с другом. Этими принципами являются принципы правильного и неправильного, которые разрешают или запрещают определенные поступки людей в отношении других. Живущий в обществе человек *должен* вести себя определенным образом, что отражено в названии книги Скэнлона «Что мы должны друг другу?» Контрактуализм должен найти ответ на данный вопрос.

Основной посыл контрактуализма состоит в том, что у людей как рациональных агентов имеются основания для того, чтобы быть способными обосновать или оправдать (justify) на основе

[161] Bagnoli, Carla, "Constructivism in Metaethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>

определенных общих принципов регулирования поведения – принципов правильного и неправильного. Но для того, чтобы такие общие принципы были возможны, необходимо соглашение между людьми, которое должно быть признано всеми членами общества. В чем же именно должно состоять это соглашение? Как кажется, наиболее простое решение – отыскать те принципы правильного и неправильного, которые приняли бы все участники соглашения. Скэнлон отвергает такое решение. По его мнению, оно может привести к очевидно несправедливым результатам: некоторые члены общества или целые социальные группы могут ценить себя настолько низко, что согласятся с принципами, ущемляющими их интересы. Представим, например, кастовое общество, в котором представители низших каст считают свое неравноправное положение совершенно нормальным и согласны с кастовыми принципами, регулирующими их отношения с остальной частью общества. Получается, что мы не можем основывать мораль на актуальном согласии людей с теми или иными принципами.

Для исправления этого недостатка Скэнлон предлагает признать только те принципы, которые не могут быть обоснованно отвергнуты ни одним из участников соглашения. Даже у согласных со своим низким положением людей имеется основание, чтобы отвергнуть ущемляющие их интересы принципы. Они могут не осознавать этих оснований и считать свою позицию в обществе заслуженной и нормальной, но основания ее отвергнуть есть и у них, а значит моральные принципы, регулирующие отношения людей в этом обществе, не являются подлинными моральными принципами. Скэнлон пишет об этом следующее: «Если, например, люди, являющиеся жертвами наших действий, полностью убеждены, что их интересы намного менее важны, чем [интересы] других, то они могут быть вполне счастливы и даже благодарны за нечто меньшее, чем им положено. Но из того факта, что они (и другие) принимают ваше действие как обоснованное, не следует, что это действие морально правильно»[162].

Отталкиваясь от этого рассуждения Скэнлон дает следующее определение морально неправильного[163]:

(МНскэн) Действие является неправильным, если его выполнение в данных обстоятельствах было бы запрещено любым набором

[162] Scanlon T. What We Owe to Each Other. Harvard, Belknap Press of Harvard University Press, 2000 p. 155
[163] Ibid., p. 153

принципов общей регуляции поведения, который никто не может обоснованно отвергнуть как основу информированного и добровольного общего соглашения.

Здесь хорошо видна конструктивистская природа теории Скэнлона – он не стремится открыть независимо существующие принципы правильного и неправильного. Для него первичен сам процесс или процедура нахождения этих принципов – ими будут те, которые никто из заинтересованных сторон не может обоснованно отвергнуть. Но в чем же конкретно состоит данная процедура? Возьмем некоторое действие X в обстоятельствах C. Как мы можем узнать, является ли оно морально правильным или неправильным? Процедуру нахождения морального статуса действия можно представить следующим образом[164]:

1. Мы сравниваем возможные наборы принципов, управляющих совершением X в обстоятельствах C – те наборы, которые его разрешают, с теми наборами, которые его запрещают.
2. Находим общие основания, которые имеются у людей, чтобы отвергнуть разрешающий набор и чтобы отвергнуть запрещающий набор. Такими общими основаниями могут быть те тяготы, которые будут возложены на них при разрешении/запрещении данного действия.
3. Выясняем, какие из тягот больше, и дают ли они право на обоснованное отвержение того или иного набора принципов.
4. Если, например, окажется, что некоторые люди могут обоснованно отвергнуть разрешающий набор, то действие является морально неправильным.

Скэнлон признает, что применить данную процедуру в реальной жизни не всегда легко, при сравнении тягот, возлагаемых на людей, могут возникнуть трудности. Но, по его мнению, с подобными трудностями сталкивается любое применение общих принципов: «принципы … являются общими заключениями о статусах разного рода оснований для действия. Понимаемые таким образом принципы могут исключать некоторые действия, исключая основания, на

[164] Ibid., p. 195

которых они могли бы базироваться, но они [принципы] оставляют большое пространство для интерпретации и суждения»[165].

Как видно из (МНскэн), для определения морально неправильного Скэнлон использует понятие *основания* – статус действия зависит от тех принципов, которые никто не может *обосновано* отвергнуть. Данное понятие оказывается в контрактуализме более базовым, чем понятия правильного/неправильного. Оно уже не является продуктом процедуры конструкции и может пониматься по-разному – с реалистской, нонкогнитивистской и т. д. точек зрения. В связи с этим контрактуализм не является полноценной метаэтической теорией и, в принципе, совместим с любой метаэтической позицией. На это указывает Шэрон Стрит: «… можно согласиться со Скэнлоном, что истинность утверждений о правильном и неправильном конституирована их выводимостью из точки зрения агентов, стремящихся найти принципы, которые никто не может обоснованно отвергнуть, но затем выбрать [позицию] из обычного набора метаэтических взглядов относительно природы оснований вообще»[166]. В связи с этим контрактуализм Скэнлона можно назвать ограниченным конструктивизмом: «… ограниченно конструктивистские взгляды объясняют истинность одного множества нормативных утверждений путем обращения к тому, что выводимо из точки зрения того, кто принимает … некоторое другое множество содержательных нормативных утверждений. … эти взгляды не говорят ничего о том, в чем состоит истинность этих других множеств содержательных нормативных утверждений»[167]. Теория Скэнлона выводит/конструирует утверждения о правильном и неправильном из утверждений об основаниях, однако понятия основания является для нее базовым и не подлежит конструкции. Следует заметить, что по своим метаэтическим взглядам Скэнлон является моральным реалистом. Его позиция, называемая им фундаментализмом оснований, близка неметафизическому когнитивизму Дерека Парфита. В соответствии с ней существуют фундаментальные истины об основаниях для действий, которые не нуждаются в каких-либо факторах истинности: «… истины об основаниях являются фундаментальными в том смысле, что истины об основаниях не редуцируемы и не идентифицируемы с ненормативными истинами, такими как истины о природном мире физических объектов, причин

---

[165] Ibid., p. 199

[166] Street S. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? // Philosophy Compass. 2010. № 5(5). p. 368

[167] Ibid., p. 368

и следствий, не могут они быть объяснены в понятиях рациональности или рациональной агентности… Основания могут быть фундаментальны в том дальнейшем смысле, что они являются единственными фундаментальными элементами нормативной сферы, а другие нормативные понятия, такие как *добро* или *должен*, анализируемы в терминах оснований»[168].

Метаэтический конструктивизм (МК), о котором мы и будем говорить в оставшейся части главы, является метаэтической позицией, которая стремится выявить саму природу или сущность нормативных истин с помощью представления о рациональных агентах.

Это лишь самое общее определение МК, но его можно по-разному конкретизировать. Две наиболее известные попытки конкретизации опираются на понятия процедуры и практической точки зрения (practical point of view). Мы рассмотрим обе, начав с первой из них. Для нее конструктивизм является гипотетическим процедурализмом, в котором моральные истины рассматриваются как результат некоторой гипотетической процедуры. Дарвалл, Гиббард и Рейлтон определяют этот подход так[169]:

(КГП) Конструктивизм – это гипотетический процедурализм. Он одобряет определенную гипотетическую процедуру как детерминирующую, какие принципы составляют приемлемые моральные стандарты. Процедурой может быть достижение соглашения по социальному контракту или определение приемлемого для общества морального кодекса.

Здесь важно подчеркнуть, что для конструктивизма именно процедура определяет, какие моральные факты имеют место. Если мы должным образом охарактеризуем некоторую процедуру, то к каким бы нормам она ни привела, это будут подлинные моральные нормы. Данная процедура **не** отслеживает, **не** дает нам возможность узнать о каких бы то ни было моральных фактах, являющихся независимыми от нее: моральные факты – это результат применения процедуры. По мнению Джеймса Ленмана и Йонатана Шеммера, этот метафизический тезис является главным для конструктивизма: «… характерным конструктивистским тезисом является тезис о порядке детерминации от процедуры к фактам, но не наоборот. Именно здесь

[168] Scanlon T. Being Realistic about Reasons Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 2
[169] Darwall S., Gibbard A., Railton, P. Toward fin de siècle ethics: some trends // Philosophical Review. 1992. № 101. p. 140

параллель с конструктивизмом в математике наиболее ясна. Для математических конструктивистов математические доказательства представляются не как средства, с помощью которых мы открываем независимую область математических фактов. Скорее, доказуемость просто есть истина: то, что мы можем построить подходящее доказательство какой-либо теоремы, и делает теорему истинной»[170].

Другое определение конструктивизма связывает его не с процедурой, а с практической точкой рения. Так делает, например, Шэрон Стрит, которая дает следующее определение[171]:

(КПТЗ) Конструктивизм практической точки зрения: истинность нормативного утверждения состоит в его выводимости в рамках (being entailed from within) практической точки зрения.

Под практической точкой зрения понимается точка зрения делиберирующего агента, который решает, что ему делать. Он обладает некоторой совокупностью намерений, желаний, планов и т. д. Самое главное, что он совершает определенные нормативные и оценочные суждения. Все эти характеристики агента служат своего рода материалом для производства нормативной истины: истинным будет то нормативное утверждение, которое следует из совокупности убеждений и суждений агента. Поскольку среди этой совокупности уже присутствуют нормативные элементы, конструктивизм можно рассматривать как антиредуктивистскую позицию. Ленман и Шеммер пишут об этом следующее: «Таким образом, для многих конструктивистов, отличительной особенностью конструктивизма является то, что материал [raw materials], с которым работает конструктивизм, *уже* нормативен. Это может быть наиболее очевидным способом отличить конструктивизм от более редуктивистских версий ответ-зависимого [response-dependent] реализма»[172]. Но следует помнить, что нормативный материал – это суждения и убеждения самого агента, а не независимые от него моральные факты.

Мы рассмотрим по одной версии каждого типа МК – процедуралистскую теорию Кристины Корсгаард в том виде, в котором она

---

[170] Lenman J., Shemmer Y. Introduction // Lenman J., Shemmer Y (eds.) Constructivism in Practical Philosophy. Oxford, Oxford University Press, 2012 p. 3

[171] Street S. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? // Philosophy Compass. 2010. № 5(5). p. 367

[172] Lenman J., Shemmer Y. Introduction // Lenman J., Shemmer Y (eds.) Constructivism in Practical Philosophy. Oxford, Oxford University Press, 2012 p. 3

изложена в книге «Источники нормативности»[173], и теорию практической точки зрения Шэрон Стрит.

Корсгаард относит свою теорию к процедурному моральному реализму (ПМР), который она противопоставляет содержательному или субстантивному моральному реализму (substantive moral realism). Разницу между ними она определяет так: «Процедурный моральный реализм – это точка зрения, согласно которой существуют ответы на моральные вопросы; то есть существуют верные и неверные способы ответить на них. Субстантивный моральный реализм – это точка зрения, согласно которой ответы на моральные вопросы существуют *потому, что* существуют моральные факты и истины, *о которых* задаются эти вопросы»[174]. Для Корсгаард ее теория является реализмом, поскольку признает существование верных и неверных ответов на моральные вопросы, моральные утверждения не являются простыми выражениями эмоций или оценок человека. Однако эта верность/неверность не подразумевает существование неких независимых моральных фактов и истин. Факты и истины конституируются процедурой получения ответов на моральные вопросы. Согласно субстантивному реализму процедура получения ответов на моральные вопросы тоже существует, но она представляет собой способ выяснить, каковы независимо существующие моральные факты, то есть она является познавательной процедурой.

Субстантивный реализм обладает, согласно Корсгаард, одним существенным недостатком – он не может ответить на так называемый нормативный вопрос. Что она под этим подразумевает? Отличительная особенность моральных стандартов в том, что они обладают особой нормативностью – они не просто констатируют что-либо, но предписывают, требуют, обязывают людей к определенному поведению: «… этические стандарты являются *нормативными*. Они не просто *описывают* то, как мы фактически регулируем наше поведение. Они предъявляют к нам *претензии* [*claims*]; они приказывают, обязывают, рекомендуют или направляют. Или, по крайней мере, когда мы обращаемся к ним, мы предъявляем претензии друг к другу. Когда я говорю, что действие является правильным, я говорю, что тебе следует *сделать* его; когда я говорю, что нечто является добрым, я рекомендую это как достойное твоего выбора. Понятия, подобные знанию, красоте, значению, а также добродетели и справедливости, все

---

[173] Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 1996

[174] Ibid., p. 35

обладают нормативным измерением… Именно силу этих нормативных претензий – право этих понятий давать нам законы – мы хотим понять»[175]. По какому праву моральные стандарты могут что-либо от нас требовать? В этом заключается нормативный вопрос. Корсгаард уверена, что субстантивный реализм не может на него ответить. Иногда тезис о нормативной силе морали называют моральным рационализмом и определяют следующим образом[176]:

(МР) Моральный рационализм: если кто-либо морально обязан выполнить действие, то у него есть (отменяемое) основание для выполнения этого действия.

Получается, что если моральные нормы требуют от нас совершить какое-нибудь действие, то у нас уже есть рациональное основание для его совершения. Для выполнения моральных предписаний достаточно их простого наличия, никаких дополнительных оснований не требуется. Здесь для любой разновидности реализма возникает проблема. Для него моральные факты, даже если они нередуцируемо нормативны, являются всего лишь еще одним видом фактов, которые существуют независимо от нас и могут быть нами познаны. Но с какой стати это знание должно иметь для нас авторитет, давать нам основания для действия? Признающий нередуцируемо нормативный характер моральных фактов реалист может сказать, что авторитет вытекает из самой природы морали: эти факты определяют некоторые действия человека как должные, требуют от него определенного поведения. По мнению Корсгаард, этого тоже недостаточно: почему человек *должен* обращать внимание на это *долженствование*? Возникает угроза бесконечного регресса – для применения существующей независимо от нас моральной нормы нужна еще одна норма, которая также от нас независима. Для ее применения требуется еще одна и так далее. Человек всегда может задать нормативный вопрос, то есть спросить, почему он должен следовать какой-либо норме. Реалист может попытаться остановить регресс, заявив, что некоторые нормы являются базовыми, внутренне нормативными, но это будет лишь произвольным решением. Корсгаард пишет: «Это то, что Кант назвал поиском безусловного – в данном случае чего-то, что может

[175] Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 1996 pp. 8-9
[176] Shafer-Landau R. 2003. Moral Realism: A Defence. Oxford: Oxford University Press. p. 144

положить конец повторению «но почему я должен делать это?». Безусловный ответ должен быть таким, который делает невозможным, ненужным или бессмысленным снова спрашивать почему. Ход реалиста – закончить этот регресс произвольно: он провозглашает, что некоторые вещи являются *внутренне* нормативными… Сама природа этих внутренне нормативных сущностей должна запретить дальнейшие вопросы»[177]. Но любая подобная остановка регресса будет произвольной и необоснованной: «реалист … помещает необходимость там, где хочет найти ее»[178]. Как мы увидим в главе 7, принятие нередуцируемой нормативности делает реализм уязвимым перед одним из вариантов Аргумента от странности, который используют сторонники теории ошибки для доказательства несуществования морали. Впрочем, не все реалисты пытаются дать ответ на нормативный вопрос, который бы показывал необходимость авторитета морали – ее авторитет для них контингентен. Так поступают, например, Дэвид Бринк и Филиппа Фут, о которой пойдет речь в следующей главе. Для Корсгаард это будет не решением, а признанием поражения и неспособности ответить на вопрос.

Но что она может противопоставить реалистскому решению проблемы нормативности? Корсгаард уверена, что ее конструктивистская теория ПМР способна решить проблему. В этой теории нормативная сила моральных требований осмысляется таким образом, что вопроса: «Но почему я должен делать это?» не возникает.

Конструктивизм стремится показать, что любой агент просто в силу того, что является агентом, неизбежно должен подчиняться определенным правилам. Агент является личностью, которая действует, и не просто действует, а действует, руководствуясь рациональными основаниями. Чтобы быть такой личностью, человек должен ценить себя как личность, а значить ценить личность вообще: «…для того, чтобы быть личностью – то есть иметь основания – ты должен конституировать себя в качестве конкретной личности, и для этого ты должен ценить себя как личность-вообще [person-in-general], то есть как рационального агента»[179]. Обязательной для всех рациональных агентов моральной нормой оказывается, в соответствии с ПМР, формула человечности (formula of humanity), то есть категорический императив Канта в его второй формулировке: «Поступай так,

[177] Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 1996 p. 33
[178] Ibid., p. 34
[179] Korsgaard C. Self-Constitution. Oxford, Oxford University Press, 2009 p. 25

чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»[180]. Процесс нахождения этой нормы и является той самой процедурой, которая должна дать нам моральные ценности.

Чтобы доказать неизбежность данной нормы для всех рациональных агентов, Корсгаард приводит аргумент, который мы рассмотрим в реконструкции Уильяма Фицпатрика[181]. Аргумент отталкивается от понятия агента, действующего по определенным основаниям. Такой действующий агент должен с неизбежностью обладать практической идентичностью (practical identity). Из необходимости этой идентичности Корсгаард и выводит формулу человечности. Аргумент может быть представлен следующим образом:

1. Любое человеческое существо из-за рефлексивной природы его сознания требует оснований для действия, и поэтому должно обладать определенным нормативным представлением о том, какие существуют основания для действия и для того, чтобы вообще быть способным действовать.

2. Действовать, исходя из этого представления, означает действовать, исходя из представления о своей практической идентичности, которое мы рассматриваем как нормативное. Представление о практической идентичности «лучше понимать как описание, согласно которому вы цените себя, описание, согласно которому вы считаете, что ваша жизнь стоит того, чтобы жить, а ваши действия – того, чтобы их предпринимать»[182].

3. Следовательно, каждый человек должен обладать определенным представлением о своей практической идентичности, которое он рассматривает как нормативное и которому позволяет регулировать свои действия. Это требование имеет своим источником саму человечность, то есть оно возникает из «из самой вашей идентичности просто как человеческого существа, рефлексивного животного, которое нуждается в основаниях, чтобы действовать и жить»[183].

---

[180] Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. т. 4 М., Чоро, 1994 с. 205

[181] FitzPatrick W. The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity // Ethics. 2005. № 4(115). pp. 677-678

[182] Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 1996 p. 101

[183] Ibid., p. 121

4. Но если человек рассматривает свое определенное представление о своей практической идентичности как нормативное (как дающее ему подлинные основания для приверженности ей), то он должен рассматривать свою человечность – то есть свою идентичность как человеческого существа, рефлективного животного, нуждающегося в основаниях, чтобы действовать, каковая идентичность является источником требования иметь более определенное представление о своей практической идентичности – как нормативную разновидность идентичности и ценить ее.

5. Следовательно, агент должен рассматривать свою человечность как нормативную, он «должен ценить свою собственную человечность, если [он] вообще что-либо ценит»[184]. Но ценить хоть что-то он должен, чтобы вообще быть способным действовать.

6. Следовательно, агент должен подобным же образом ценить человечность в других, рассматривать ее как нормативную, что выражено в формуле человечности.

Если говорить кратко, то суть аргумента в следующем. Люди являются существами действующими и рациональными одновременно. Они действуют по рациональным основаниям. Вследствие этого они должны обладать представлением об этих основаниях и представлением о себе, как о действующем агенте. Без этого действие по рациональным основаниям просто невозможно. Данное представление является неизбежно нормативным, так как оно регулирует действия агента, и заставляет нас ценить самих себя. Но подобное представление о себе является лишь конкретизацией общего представления о человеке, как рациональном агенте. Получается, что мы должны ценить себя именно в качестве человеческих существ, а значит ценить человечность в ком бы то ни было – и в нас самих, и в окружающих людях. Кантовская формула человечности верна. Корсгаард подводит итог своей аргументации следующим образом: «Поскольку вы человек, вы *должны* рассматривать нечто как нормативное, то есть некоторое представление о практической идентичности должно быть нормативным для вас. Если у вас нет нормативного представления о своей идентичности, вы не можете иметь оснований для действия, и поскольку ваше сознание рефлексивно, то вы вообще не сможете действовать. Поскольку вы не можете действовать без оснований, и ваша человечность является источником ваших оснований, вы должны

[184] Ibid., p. 121

ценить вашу собственную человечность для того, чтобы вообще действовать. Из этого аргумента следует, что человеческие существа обладают ценностью»[185].

Аргумент является трансцендентальным, то есть он идет от некоторого очевидного факта к его необходимому условию – все мы агенты, а это возможно только при условии того, что человечность является ценной: «Представленный только что мной аргумент является трансцендентальным аргументом. Я могу яснее показать это сформулировав его таким образом: рациональное действие существует, следовательно мы знаем, что оно возможно. Как оно возможно? Затем … я показываю, что рациональное действие возможно, только если человеческие существа считают собственную человечность ценной. Но рациональное действие возможно, и мы являемся данными человеческими существами. Следовательно, мы считаем себя ценными. Следовательно, мы являемся ценными»[186]. Корсгаард признает, что последний вывод может показаться необоснованным: из того, что мы считаем себя ценными, не следует, что мы таковыми являемся. Но так кажется лишь с внешней точки зрения от третьего лица (external, third-person perspective): если встать на эту точку зрения, то все, что можно сказать – это то, что мы *считаем* себя ценными, когда рассматриваем себя с точки зрения от первого лица (first-person perspective). Но ценность, подобно свободе, непосредственно доступна только изнутри точки зрения рефлексивного сознания. Поэтому, когда мы встанем на точку зрения от первого лица, то есть начнем действовать как агенты, разница между считать себя ценными и быть таковыми исчезнет.

Рассмотренный аргумент Корсгаард, как и другие трансцендентальные аргументы, отталкивается от определенного факта, в котором, как кажется, никто не может усомниться. В ее теории это то, что люди являются агентами. Но действительно ли это несомненный факт? По мнению некоторых противников теории, например, Давида Эноха, этот факт не столь несомненен, как ей кажется. Если агентность требует нормативного представления о себе и, как следствие, обязывает агента ценить человечность, человек может и не считать себя агентом, а свои поступки действиями – он может рассматривать их как простые телесные движения. Такой человек внешне будет

---

[185] Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 1996 p. 123

[186] Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 1996 p. 124

походить на агента, но будет лишь кажущимся агентом или, как называет его Энох, шмагентом (shmagent). На требование подчинения категорическому императиву, как обязательному для всех агентов, он может ответить: «Классифицируйте мои телесные движения и меня самого как вам захочется. Возможно, я не могу быть классифицирован как агент… Но почему я должен быть агентом? … Если ваши рассуждения работают, они всего лишь показывают, что мне безразличны агентность и деятельность. Я вполне согласен быть шмагентом – неагентом, который очень походит на агентов, но у которого нет [нормативного представления о себе]»[187]. Корсгаард полагает, что такой ответ просто невозможен, поскольку: «Человеческие существа *обречены* на выбор и деятельность»[188]. Но из деятельности и агентности вытекает, согласно ее аргументу, необходимость категорического императива. Однако Энох возразит, что если из деятельности и агентности действительно все это вытекает, то люди на самом деле не обречены на это. Если они откажутся от агентности и деятельности, то это будет означать только неприменимость к ним самим и к их поступкам обыденных названий (folk-theoretical names) «агент» и «деятельность»[189]. В остальном ничего не изменится.

Даже если возражение Эноха неуспешно, и мы с необходимостью должны быть агентами, для конструктивизма существуют и другие проблемы. Уильям Фицпатрик, например, полагает, что теория Корсгаард не имеет никаких преимуществ перед реализмом при ответе на нормативный вопрос об авторитете морали. Сама Корсгаард полагает, что только ее конструктивизм успешно отвечает на этот вопрос – мораль авторитетна, поскольку она вытекает из необходимости быть агентом. Однако реалист вполне может согласиться с формулой человечности, но признать ее независимой от нас нормой, которая существует без всякой процедуры конструкции. Фицпатрик пишет следующее: «Предположим тогда, что формула человечности оказалась оценочной и нормативной истиной по модели реалиста, а не продуктом … конструкции. Другими словами, предположим, что это просто факт, который следует признать в отношении разумных существ:

---

[187] Enoch D. Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action // The Philosophical Review. 2006. № 2(115). p. 179
[188] Korsgaard C. Self-Constitution. Oxford, Oxford University Press, 2009 p. 1
[189] Enoch D. Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action // The Philosophical Review. 2006. № 2(115). p. 180

(P) Благодаря своей рациональной агентности, все рациональные существа являются целями в себе, обладая внутренней и безусловной ценностью, которую следует уважать, воздерживаясь от обращения с ними только как со средствами и всегда обращаясь с ними как с целями в себе.

Истинность P в реалистском смысле ни в коей мере не помешает P функционировать для агента в качестве решения ее практической проблемы – нужды в некотором нормативном представлении, через которое осуществлялась бы агентность»[190]. Если Косгаард попытается вновь задать нормативный вопрос: «Почему агенту следует подчиняться P и применять его при делиберации?», то реалист может ответить: P отличается от всех других принципов тем, что только он является приемлемым в силу своей истинности. Все остальные принципы неприемлемы, поскольку ложны. Впрочем, Косгаард такой ответ не удовлетворит, так как нормативный вопрос можно задать и в отношении истинного принципа. В этом и проявляется фундаментальное различие конструктивизма и реализма: для первого из них любые внешние истины не обладают необходимым авторитетом для агентов.

Еще один вариант конструктивизма был предложен Шэрон Стрит. Ее теория, которую она называет просто метаэтическим конструктивизмом, относится к конструктивизму практической точки зрения и может быть кратко сформулирована следующим образом[191]:

(МК) Факт, что X является основанием совершения Y для агента A, конституирован тем фактом, что суждение, что X является основанием совершения Y (для A) выдерживает проверку (withstands scrutiny) с точки зрения других суждений A об основаниях.

Стрит замечает, что данное определение подразумевает определенную долю релятивизма, поскольку основания в нем являются основаниями для определенного агента. Такой релятивизм неизбежен для теории, которая отталкивается от точки зрения, так как точка зрения – это всегда чья-то точка зрения.

---

[190] FitzPatrick W. The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity // Ethics. 2005. № 4(115). pp. 685

[191] Street S. Constructivism about Reasons // Shafer-Landau R. (ed.) Oxford Studies in Metaethics 3. Oxford, Oxford University Press, 2008 p. 223

В принципе возможны два варианта теории, в зависимости от того, чья именно точка зрения используется. Мы можем понимать суждение:

(Осн) X является основанием совершения Y для агента A.

как функцию от нормативных суждений того человека, который высказывает данное суждение. Если я произношу (Осн), то это суждение должно выдержать проверку с моей точки зрения, оно должно согласовываться с и вытекать из моих нормативных суждений. Если вы произносите (Осн), то проверка происходит с вашей точки зрения и т. д. Такой релятивизм называется релятивизмом оценивающего (appraiser relativism); рассмотренные в следующей главе релятивистские теории принадлежат к этому типу.

Но мы можем толковать суждение (Осн) по-другому. Все люди, произносящие суждение, должны иметь в виду точку зрения самого агента A, его нормативные суждения. Такой релятивизм называется релятивизмом агента. Как видно из определения (МК), теория Стрит принадлежит к этому типу. По мнению Стрит, данный вид релятивизма лучше всего справляется с проблемой разногласия, которая трудноразрешима для релятивизма оценивающего. Если я утверждаю (Осн), а вы его отрицаете, то мы имеем в виду одно и то же, а значит противоречим друг другу: я говорю, что суждение (Осн) выдерживает проверку с точки зрения самого A, а вы это отрицаете.

Присутствие в теории подобного релятивизма приводит к тому, что не существует просто оснований для совершения какого-либо действия, все основания являются основаниями для того или иного агента. Однако такой взгляд не исключает возможность, что какие-то основания будут основаниями для всех агентов вообще. Корсгаард считала, что категорический императив дает подобные основания, но Стрит с этим не согласна. Стрит считает, что конструктивизм вообще не может дать каких-то конкретных, содержательных моральных норм. Для прояснения этой позиции она проводит различие между двумя типами конструктивизма (наличие имен философов в названиях не означает, что они сами придерживались этих теорий)[192]:

[192] Street S. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? // Philosophy Compass. 2010. № 5(5). pp. 369-370

(КК) Кантовский конструктивизм: содержательные (substantive) моральные выводы следуют из формальной характеристики практической точки зрения.

(ЮК) Юмовский конструктивизм: содержательные моральные выводы не следуют из формальной характеристики практической точки зрения.

Теория Корсгаард относится к первому типу, в ней формула человечности следует из чисто формального представления об агенте. Хотя люди могут не замечать этого, из собственных практических точек зрения каждого из них следует формула человечности. Юмовский конструктивизм, к которому принадлежит теория Стрит, отвергает подобное следование: «Согласно этой позиции, "чистый практический разум" – другими словами, оценочная точка зрения или нормативное суждение как таковое – не обязывает нас принять конкретных содержательных ценностей. Вместо этого, содержание должно, в конечном счете, быть дано конкретным набором ценностей, с которым человек живет в качестве агента…»[193]. Для лучшего понимания разницы между двумя версиями конструктивизма и реализмом, Стрит предлагает провести мысленный эксперимент. Представим гипотетического идеально последовательного Калигулу. Самое важное и ценное для него – пытать других людей ради удовольствия. Причем такая оценка пыток прекрасно согласуется со всеми другими его ценностями и всеми ненормативными фактами. Калигула полагает, что у него есть преобладающее основание (overriding reason) пытать людей для удовольствия. Как отнесутся к этому случаю три теории? Реализм заявит, что Калигула просто-напросто ошибается в отношении нормативного факта – пытать людей неправильно, у Калигулы есть основание этого не делать. Кантовский конструктивизм согласен с последним утверждением, но по другой причине. Запрет на пытки вытекает из собственной точки зрения Калигулы, из его представления о себе, как рациональном агенте, и такой же запрет вытекает из точек зрения всех агентов вообще. Ошибка Калигулы касается не внешнего факта, а того, что следует из его собственной точки зрения – он подвержен самообману. Но *если бы* (хотя это и невозможно для кантовского конструктивизма) из точки зрения Калигулы вытекала допустимость

[193] Street S. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? // Philosophy Compass. 2010. № 5(5). p. 370

пыток, то они были бы допустимы – никаких внешних нормативных фактов, запрещающих пытки, не существует. Юмовский конструктивизм вынужден признать, что Калигула, представленный в мысленном эксперименте, прав – у него есть основание пытать людей и он не совершает ошибки. Очевидно, что многим такое следствие юмовского конструктивизма покажется контринтуитивным.

Стрит уверена в верности юмовской версии: единственный критерий правильности моральных суждений – выдержат ли они проверку с точки зрения самого агента. Но что подразумевается под этой проверкой, как она происходит? Для проверки следует взять всю совокупность нормативных суждений агента за исключением того суждения, правильность которого мы хотим проверить. Пусть это будет суждение формы «X является основанием совершения Y для агента A». Поскольку теория Стрит является юмовской, то никаких содержательных ограничений для этих суждений нет. Как показал мысленный эксперимент, они могут включать одобрение жестокости, пыток и т. д. На втором этапе мы смотрим, вытекает ли проверяемое суждение из совокупности, согласуется ли оно с ней: суждения агента образуют взаимосвязанную систему, где каждое суждение задает стандарты правильности для всех остальных. Если вытекает, то суждение оказывается истинным. Из этого, в свою очередь, в соответствии с (МК) следует, что X действительно является основанием совершения Y для агента A. В итоге понятие основания в теории Стрит определяется через суждения об основаниях, чего и следует ожидать от конструктивистской теории. Но нет ли здесь круга в определении? Стрит уверена, что нет: «Основания не определяются в терминах дальнейших оснований, но скорее в терминах того, что релевантный агент *считает* или *судит* основаниями [*takes* or *judges* to be reasons], и того, как эти суждения выдерживают проверку в терминах друг друга»[194]. В результате суждение об основании, то есть нормативное суждение, оказывается базовым понятием, и теорию можно рассматривать как антиредукционистскую.

Стрит поясняет взаимозависимость наших нормативных суждений на примере, в котором проводит аналогию между ними и убеждениями. Представим, что человек говорит вам, что является родителем. Вы спрашиваете: «Сколько у вас детей?», на что он отвечает: «Нисколько. У меня никогда не было детей». Из этого, при прочих

[194] Street S. Constructivism about Reasons // Shafer-Landau R. (ed.) Oxford Studies in Metaethics 3. Oxford, Oxford University Press, 2008 p. 226

равных условиях, следует сделать вывод, что человек просто не понимает понятие «родитель». Аналогичным образом представим, что человек говорит вам, что у него есть решающее основание (conclusive reason) поехать в Рим, и он полагает, что единственный для него способ попасть туда – полететь самолетом. Вы спрашиваете, купил ли он уже билет, на что человек отвечает: «О чем ты говоришь? У меня нет никаких оснований покупать билет». Очевидно, что человек не понимает, что такое «основание». Комментируя данный пример, Стрит утверждает: «… та, кто «судит», что у нее есть решающее основание для совершения Y, но кто (в то же самое время, в полном сознании) «судит», что у нее нет никакого основания для совершения того, что она считает необходимым средством для Y, не выносит нормативного суждения»[195]. Из суждения о необходимости совершения действия следует суждение о необходимости принятия всех нужных для этого мер. Подобным образом человек не может судить, что у него есть и у него нет основания для совершения одного и того же действия и т. д. Как мы видим, теория Стрит не выдвигает никаких содержательных требований к системе нормативных суждений агента. Нет общеобязательных императивов. Единственными ограничениями являются формальные.

Эти ограничения отличают нормативные суждения от желаний. Например, человек страдает от смертельного заболевания и единственное леченее – ампутация ноги. Если человек выносит суждение, что у него есть основание для продолжения жизни, то он обязан вынести суждение, что у него есть основание для ампутации ноги. Среди желаний такой взаимосвязи нет – человек, который хочет жить, совершенно не обязан хотеть ампутации. От обычных убеждений нормативные суждения отличает их мотивирующая сила – Стрит придерживается интерналистской позиции.

По мнению Стрит, ее теория обладает целым рядом преимуществ, одним из которых является совместимость с натурализмом и эволюционной теорией. Существование системы мотивирующих нормативных суждений, которая подчиняется определенным формальным правилам, может иметь приспособительное значение и способствовать выживанию человеческого рода. Теория не постулирует никаких нормативных фактов и не должна решать сложные вопросы об их соотношении с естественными. В то же время она не отвергает

---

[195] Ibid., pp. 227-228

само существование нормативности, а лишь считает ее производной от точки зрения действующего агента.

По мнению некоторых критиков, например, Майкла Риджа[196], эти достоинства перевешиваются серьезным недостатком – теория неполна и не дает исчерпывающего объяснения нормативных понятий. Как мы говорили, главным нормативным понятием теории является понятие *основания*. Его Стрит определяет, в конечном счете, через понятие *суждения об основании*. Для избегания круга в определении, она пытается дать независимую характеристику этих суждений. Майкл Ридж уверен, что ничего убедительного у нее не получается. Хотя Стрит пытается отличить нормативные суждения от убеждений и желаний, точная природа этих суждений так и остается непроясненной, она характеризует суждения с помощью них самих. Как пишет Ридж: «Очевидное беспокойство в том, что теория неполна. Поскольку теория обращается к нормативным суждениям для того, чтобы дать описание их условий истинности в терминах других нормативных суждений агента. Пока что у нас нет описания того, чем *является* совершение нормативного суждения»[197].

Список литературы

1. Bagnoli, Carla, "Constructivism in Metaethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/

2. Korsgaard C. Self-Constitution. Oxford, Oxford University Press, 2009

[196] Ridge M. Kantian Constructivism: Something Old, Something New // Lenman J., Shemmer Y. (eds.) Constructivism in Practical Philosophy. Oxford, Oxford University Press, 2012 pp. 138-158

[197] Ridge M. Kantian Constructivism: Something Old, Something New // Lenman J., Shemmer Y. (eds.) Constructivism in Practical Philosophy. Oxford, Oxford University Press, 2012 p. 145

3. Korsgaard C. The Sources of Normativity. Cambridge, Cambridge University Press, 1996

4. Scanlon T. What We Owe to Each Other. Harvard, Belknap Press of Harvard University Press, 2000

5. Street S. Constructivism about Reasons // Shafer-Landau R. (ed.) Oxford Studies in Metaethics 3. Oxford, Oxford University Press, 2008 p.

6. Street S. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? // Philosophy Compass. 2010. № 5(5). pp. 363-384

7. Suikkanen J. Contractualism Cambridge, Cambridge University Press, 2020

Глава 6. Моральный релятивизм

При рассмотрении релятивизма как метаэтической позиции необходимо, прежде всего, отделить эту позицию от релятивизма как чисто дескриптивного тезиса, описывающего разнообразие моральных норм и кодексов в человеческих обществах. Крис Гованс в статье из Стэнфордской энциклопедии философии различает их следующим образом[198]:

(ДМР) Дескриптивный моральный релятивизм. В качестве эмпирического факта существуют глубокие и широко распространенные моральные разногласия между различными обществами, и эти разногласия гораздо значительнее, чем любое возможное согласие.

(ММР) Метаэтический моральный релятивизм. Истинность или ложность моральных суждений или их обоснованность не

[198] Gowans, Chris, "Moral Relativism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/moral-relativism/>

являются абсолютными или универсальными, но относительными к традициям, убеждениям или практикам группы людей.

Определение Гованса рассматривает метаэтический моральный релятивизм (ММР) как семантическую или эпистемическую позицию, которая касается истинностного статуса/обоснованности моральных суждений. Такое определение оставляет без внимания сами моральные факты или свойства. Для более полной характеристики ММР необходимо сказать и об этом. Так поступает Исидора Стоянович, которая различает два подхода к ММР, метафизический и семантический[199]:

(ММРмет) Не существует единственной, универсально значимой морали или набора моральных ценностей, кодексов, норм.

(ММРсем) Истинностное значение моральных утверждений зависит от отношения к специальному параметру, природа которого варьируется от одной системы отсчета (framework) к другой.

Мы рассмотрим несколько релятивистских теорий, начав с наиболее известной – теории Гилберта Хармана. Его версию ММР можно свести к четырем главным тезисам[200]:

1. Для целей приписывания условий истинности, суждение формы *было бы морально неправильно для P совершить D* следует понимать как сокращенное суждение формы *в рамках моральной системы отсчета M было бы морально неправильно для P совершить D*.

2. Нет единой истинной морали. Существует много разных моральных систем отсчета, ни одна из которых не является более правильной, чем другая.

3. От морали не следует отказываться.

4. Релятивные моральные суждения могут продолжать играть серьезную роль в моральном мышлении.

---

[199] Stojanovic I. Metaethical Relativism // Plunkett D., McPherson T. (eds.) The Routledge Handbook of Metaethics. New York, Routledge, 2017, p. 120

[200] Harman G. Part I. Moral Relativism // Harman G., Thomson J. Moral Relativism and Moral Objectivity. Cambridge, MA, Blackwell, 1996 pp. 4-6

Первый тезис – это основное семантическое положение теории Хармана, а второй – ее главное метафизическое положение. Метафизический тезис Харман обосновывает, ссылаясь на эмпирический факт многообразия представлений о морали в разных человеческих обществах. Получается, что он выводит метаэтический релятивизм из дескриптивного. Найти примеры подобных разногласий не столь трудно: «Системы морали различаются тем, что они подразумевают об абортах, смертной казни, эвтаназии, религии, этикете, рабстве, кастовой системе, каннибализме, употреблении мяса, о том, какие эксперименты над животными допустимы и какие эксперименты допустимы над людьми. Они могут отличаться относительно сравнительной важности целомудрия у мужчин и женщин, [относительно того], скольких жен или мужей могут иметь люди, [относительно] гомосексуальности, инцеста… Они отличаются [по вопросу] о том, существует ли обязательство не лгать незнакомцам и существует ли обязательство помогать нуждающимся незнакомцам. Они отличаются относительно сравнительной важности равенства в противовес свободе, [относительно того], кто что получает, [относительно] сохранения природной красоты и приемлемости замусоривания»[201].

По мнению Хармана, наилучшее объяснение всем этим фактам дает именно релятивизм. Мы видим, что представители разных обществ, социальных групп, приверженцы разных идеологий и т. д. обладают примерно одинаковой фактической информацией о мире, имеют приблизительно равные мыслительные способности, но приходят к совершенно разным или даже противоположным моральным выводам. Как объяснить это лучше всего? Харман уверен, что релятивистское объяснение будет самым успешным: столь широко распространенное разногласие возникает из-за отсутствия единой объективной системы морали. Существует много разных моральных систем отсчета, ни одна из которых не является более правильной, чем другая. То есть верен второй из релятивистских тезисов.

Противники ММР могут попытаться найти некоторые общие, относительно абстрактные положения, которые принимаются всеми людьми, то есть отвергнуть сам факт морального разнообразия. Например, заперты на убийство, воровство, жестокость и т. д. широко распространены. Харман утверждает, что все подобные попытки обречены на провал. Рассмотрим заперт на убийство. Практически не

[201] Harman G. Moral Relativism Explained // http://faculty.umb.edu/steven.levine/Courses/Intro/Moral%20Relativism%20Explained.pdf (дата обращения 13.01.2023) p. 3

существует обществ или социальных групп, где этот запрет был бы абсолютным: «Может быть, что *убийство* всегда считается неправильным, если определять убийство как неправомерное «лишение жизни». Но очень мало обществ принимают *общие* моральные запреты на лишение жизни или причинение вреда другим людям. Существуют общества, в которых «господин» считается обладающим абсолютным правом обращаться со своими рабами так, как он захочет, включая произвольное избиение и лишение жизни… Инфантицид считается приемлемым в некоторых обществах. Когда моральные запреты на причинение вреда, лишение жизни и обман существуют, их иногда предполагают применимыми только в отношении местной группы, но не в отношении чужаков»[202]. Если мы учтем все эти исключения и все-таки попытаемся сформулировать действительно общие принципы, то они получатся тривиальными и бессодержательными: «Запрещено убивать тех людей, которые принадлежат к группе, представителей которых запрещено убивать». Такой принцип будет справедлив для любого общества, ведь в каждом из них есть запрет на убийство определенных людей. Но он не говорит нам ничего конкретного.

Сторонники универсальной морали могут согласиться с фактом многообразия представлений о морали, но попытаться дать более успешное объяснение этого факта, совместимое с существованием единых объективных норм. Если такие нормы существуют, то только некоторые люди, социальные группы и общества правы, а остальные ошибаются. Универсалистам необходимо дать правдоподобное объяснение этих ошибок. Майкл Хьюмер попытался это сделать и предложил четыре причины того, почему именно в области морали ошибки столь распространены[203]:

Во-первых, ошибки распространены там, где существуют устойчивые предубеждения и предрассудки. Они могут быть вызваны 1. личным интересом – в моих интересах думать, что морально правильны выгодные мне вещи, 2. иллюзиями и самообманом – мне хочется думать, что мир справедлив, а мое общество особенно похвально, 3. групповыми интересами – в интересах моей социальной группы полагать, что ее цели совпадают с тем, что морально правильно, 4. самовосприятие – если я хочу произвести впечатление

[202] Harman G. Part I. Moral Relativism // Harman G., Thomson J. Moral Relativism and Moral Objectivity. Cambridge, MA, Blackwell, 1996 p. 9
[203] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005 pp. 140-141

сострадательного человека, то я буду отвергать смертную казнь, а если впечатление сурового человека, то принимать ее. То есть принятие тех или иных ошибочных моральных позиций происходит не из-за их обоснованности, но из-за посторонних факторов.

Во-вторых, ошибки распространены там, где люди следуют традициям своих обществ, не задумываясь, насколько они правильны и рациональны. Именно так и происходит в случае морали.

В-третьих, ошибки распространены там, где люди слепо следуют исповедуемой ими религии. Связь морали с религиозными учениями очевидна.

В-четвертых, ошибки распространены во всех областях философии, которая влияет на формулировку многих моральных принципов.

На основании этого Хьюмер делает вывод, что «… мы должны ожидать, что моральные проблемы особенно подвержены разногласию… даже если бы существовали объективные моральные истины и у нас были доступные способы их познания, все равно можно было бы ожидать широко распространенных, сильных и устойчивых разногласий»[204].

Харман с этим, естественно, не согласится. Если универсализм верен, то правильные моральные взгляды будут лишь у небольшой группы людей, если они вообще у кого-нибудь будут, а подавляющее большинство будет ошибаться. Релятивистское объяснение успешнее – оно не приписывает огромному числу людей и обществ ошибочных моральных представлений: их многообразие является следствием существования разных моральных систем отсчета, а не ошибочных взглядов. Кроме того, релятивизм объясняет, почему именно моральное разногласие является неразрешимым. Впрочем, можно дать еще одно объяснение факту широкого распространения морального разногласия – моральных фактов вообще не существует, и все люди, делающие моральные утверждения, ошибаются. Так поступает моральная теория ошибки, которую мы рассмотрим в главе 7, где мы представим версию аргумента от несогласия, предложенную Джоном Мэки.

Харман утверждает существование многих систем морали, но что именно они из себя представляют? Моральные системы – это социальные конструкты, создаваемые с помощью конвенций и соглашений в процессе переговоров между людьми и группами людей. Он

---

[204] Ibid., p. 141

пишет, что «…ценности большинства людей отражают конвенции, которые поддерживаются постоянными неявными переговорами и согласованием. Юм … замечает, что двое гребущих в лодке людей постоянно согласовывают свои скорости гребли таким образом, что они начинают грести с одной скоростью, скоростью, обычно находящейся посередине между скоростями, с которыми предпочел бы грести каждый из них. Таким же образом базовые ценности, принимаемые людьми с различной властью и ресурсами, являются результатом постоянно меняющегося компромисса, влияющего на такие вещи, как относительная важность помощи другим в сравнении с важностью не причинения другим вреда»[205]. Мораль можно сравнить в этом смысле с другими социальными конструктами – системами законов, играми и языками. В разных обществах существуют свои законы, правила одних и тех же или похожих игр могут отличаться, люди говорят на разных языках или диалектах и т. д. Моральные системы можно поставить в один ряд со всеми этими явлениями. Такое сравнение объясняет, почему люди считают свои моральные взгляды единственно верными: в процессе социализации они усваивают нормы своего общества, считают их чем-то само собой разумеющимся и редко рассматривают их критически. Нормы других обществ кажутся им отклонением и могут вызывать возмущение или отвращение.

Для прояснения своей позиции Харман приводит еще одно сравнение – относительность морали сходна с относительностью движения. С помощью этого сравнения он хочет доказать, что его релятивизм является разновидностью реализма. Факт относительности движения является объективным фактом и не заставляет нас сомневаться в реальности движения. Точно так же существование разных моральных систем не подрывает реальность морали. Он пишет: «Не существует такой вещи, как абсолютное движение или покой; движется ли нечто или находится в состоянии покоя, [оно делает это] всегда относительно некоторой пространственно-временной системы отсчета. Нечто может быть в движении относительно одной системы и в покое относительно другой… Это является фактом о движении и покое, осознает ли кто-либо или нет относительность движения. Относительность морально правильного и неправильного моральной системе отсчета [moral framework] является версией морального реализма, также как относительность движения и покоя

[205] Harman G. Part I. Moral Relativism // Harman G., Thomson J. Moral Relativism and Moral Objectivity. Cambridge, MA, Blackwell, 1996 p. 22

пространственно-временной системе отсчета является версией реализма относительно движения»[206]. С приравниванием ММР к реализму возникает серьезная проблема: релятивизм вынужден отвергнуть одну из важнейших составляющих реалистского представления о морали – возможность существования подлинного морального разногласия. Это может показаться парадоксальным, ведь главным аргументом в пользу релятивизма является аргумент, опирающийся на факт широкого распространения морального разногласия. Релятивизм претендует на то, что именно он дает наилучшее объяснение этого факта. Здесь и возникает проблема – релятивизм объясняет разногласие, провозглашая его лишь кажущимся. На самом деле, моральные убеждения людей, по крайней мере людей из разных обществ, не противоречат друг другу, поскольку эти убеждения соотносятся с разными системами морали. Поясним это на примере. Пусть Петр и Павел, представители разных моральных сообществ, не соглашаются друг с другом по какому-нибудь моральному вопросу. Петр считает аборты морально неправильными, а Павел так не считает:

(Пет) Аборты являются морально неправильными.

(Пав) Аборты не являются морально неправильными.

Релятивизм интерпретирует эти противоречащие друг другу утверждения следующим образом:

(Пет*) В соответствии с моральной системой $МС_1$ аборты являются морально неправильными.

(Пав*) В соответствии с моральной системой $МС_2$ аборты не являются морально неправильными.

Но в таком виде утверждения не противоречат друг другу. Аборты могут одновременно быть и не быть морально неправильными в отношении разных моральных систем. Более того, Петр вполне может согласиться с Павлом, что аборты не являются неправильными в соответствии с системой Павла и наоборот. Подлинное разногласие исчезает, что является контринтуитивным:

---

[206] Harman G. Moral relativism is moral realism // Philosophical Studies. 2015. № 4 (172). p. 859

представители разных обществ часто спорят по вопросам морали и уверены в том, что они противоречат друг другу.

Однако некоторые релятивисты считают, что данная проблема присуща лишь некоторым версиям релятивизма, похожим на теорию Хармана, но можно предложить такой вариант ММР, который сохранит возможность подлинного разногласия. Это попытался сделать Макс Кельбель[207], который назвал свою теорию подлинным релятивизмом (genuine relativism). Кельбель проводит различие между индексальным и неиндексальным (indexical, non-indexical) релятивизмом, к первому из которых относится теория Хармана, а ко второму – собственная теория Кельбеля.

Индексальный релятивизм считает, что «моральные предложения проявляют тип зависимости от контекста, проявляемый индексальными предложениями»[208]. Контекст произнесения моральных предложений определяет, какая пропозиция выражается их произнесением, и это единственный источник их относительности. Например, жители Москвы и Саратова произносят: «Здесь идет дождь». Слово «здесь» является индексальным и имеет разное значение в зависимости от контекста, в данном случае места произнесения. В результате предложение, произнесенное жителем Москвы, выражает пропозицию, *что в Москве идет дождь*, а предложение, произнесенное жителем Саратова, пропозицию, *что в Саратове идет дождь*. В соответствии с индексальным релятивизмом то же самое происходит и в случае моральных предложений. Могут существовать несколько версий этой разновидности релятивизма. Первую Кельбель называет простым индексальным релятивизмом (ПИР). В соответствии с ней, когда человек говорит:

(ПН) Петру следует помогать нуждающимся.

это предложение следует интерпретировать, как отсылающее к моральному стандарту говорящего:

(ПН*) Мой моральный кодекс требует от Петра помогать нуждающимся.

---

[207] Kölbel M. Indexical Relativism versus genuine relativism // International Journal of Philosophical Studies. 2004. № 12(3). pp. 297-313

[208] Ibid., p. 301

ПИР считает эти два предложения пропозиционально эквивалентными: в любом контексте человек, который произнесет (ПН), будет утверждать ту же самую пропозицию, что и при произнесении (ПН*). Говоря обобщенно, для ПИР любое предложение формы «А следует сделать x» пропозиционально эквивалентно предложению формы «Мой моральный кодекс требует от А сделать x». Слабость ПИР очевидна – эта теория делает моральные суждения слишком субъективными и превращает их в простое выражение наших вкусов.

Вторая версия индексального релятивизма не столь прямолинейна. Она отсылает к моральному кодексу, общему для говорящего, его аудитории и человека, о котором идет речь в высказывании. Кельбель называет эту теорию хармановским индексальным релятивизмом (ХИР). В соответствии с ним (ПН) будет пропозиционально эквивалентно предложению:

(ПН**) Моральный кодекс, общий для вас (слушателей), меня (говорящего) и Петра, требует от Петра помогать нуждающимся.

Говоря обобщенно, для ПИР любое предложение формы «А следует сделать x» пропозиционально эквивалентно предложению формы «Моральный кодекс, общий для вас (слушателей), меня (говорящего) и А, требует от А сделать x».

Кельбель полагает, что ПИР и ХИР сталкиваются с двумя серьезными проблемами, что делает их неприемлемыми версиями релятивизма:

1. Первую проблему он называет искажением темы, предмета моральных утверждений: когда я утверждаю, что Петру следует нечто сделать, то в соответствии с ПИР мое утверждение касается моего морального кодекса, а в соответствии с ХИР – морального кодекса, общего для меня и окружающих. Такая интерпретация меняет тему высказывания – в моральном высказывании я говорю о Петре и о том, что ему следует делать. В момент высказывания я могу совершенно не думать о каком-либо моральном кодексе.

Кроме того, эквивалентность (ПН) и (ПН*), если брать интерпретацию ПИР, предполагает, что мы должны соглашаться в одной и той же ситуации как с (ПН), так и с (ПН*). Кельбель приводит контрпример, подрывающий эту эквивалентность[209]. Представим двух

---

[209] Kölbel M. Indexical Relativism versus genuine relativism // International Journal of Philosophical Studies. 2004. № 12(3). p. 304

людей, Азнара и Фишера, с разными моральными кодексами. Кодекс Азнара требует от Петра, чтобы он помогал нуждающимся, а кодекс Фишера этого не требует, причем Азнар и Фишер знают об этих особенностях своих кодексов. Теперь предположим, что Азнар произносит как (ПН), так и (ПН*). В таком случае выражение «мой моральный кодекс» из (ПН*) ссылается на кодекс Азнара. Фишер слышит оба этих высказывания и знает, на что ссылается «мой моральный кодекс» в устах Азнара. Если ПИР прав и высказывания эквивалентны, то Фишер должен согласиться с обоими. Но он, не впадая в иррациональность, может этого не делать: он может согласиться с (ПН*), то есть с тем, что кодекс Азнара действительно требует от Петра помогать нуждающимся, но отвергнуть (ПН), поскольку он не согласен с тем, что Петру следует помогать нуждающимся. То же самое приложимо и к ХИР, только в примере следует добавить, что Фишер, не принадлежащий к моральному сообществу Азнара, слышит, как тот обращается с этими двумя высказывании к одному из членов своего сообщества.

2. Самая серьезная проблема для обеих версий индексального релятивизма заключается в их неспособности отразить возможность подлинного морального разногласия, о чем мы уже упоминали при обсуждении теории Хармана. Это связано с тем, что индексальный релятивизм является релятивизмом содержания (content relativism): одно и то же предложение в устах разных людей выражает разные пропозиции. Если Азнар и Фишер произнесут (ПН) и его отрицание соответственно, то согласно ПИР они **не** будут утверждать и отрицать этим одну и ту же пропозицию, а будут утверждать:

(А) *что мой$_{азн}$ моральный кодекс требует от Петра помогать нуждающимся.*

(Ф) *что мой$_{фиш}$ моральный кодекс не требует от Петра помогать нуждающимся.*

Однако эти пропозиции не противоречат друг другу, а значит нет и подлинного разногласия. ХИР, как кажется, может избежать проблемы, по крайней мере, в случае принадлежности говорящих к одному моральному сообществу. Если у Азнара и Фишера общее моральное сообщество, то при моральном разногласии они будут утверждать противоречащие пропозиции:

($А_{общ}$) *что моральный кодекс, общий для вас (слушателей, в том числе Фишера), меня (Азнара) и Петра, требует от Петра помогать нуждающимся.*

($Ф_{общ}$) *что моральный кодекс, общий для вас (слушателей, в том числе Азнара), меня (Фишера) и Петра, не требует от Петра помогать нуждающимся.*

Но здесь возникает другая проблема. Происходит смена темы: моральное разногласие о том, что следует делать Петру, подменяется на чисто фактическое разногласие о том, чего требует определенный моральный кодекс.

От всех вышеперечисленных проблем свободен предлагаемый Кельбелем неиндексальный или подлинный релятивизм. В нем от контекста к контексту варьируется не содержание высказывания (выражаемая им пропозиция), но его истинностное значение. Для прояснения соей позиции Кельбель обращается к предложенному Дэвидом Капланом[210] различию между контекстом использования (context of use) и обстоятельствами оценки (circumstance of evaluation). Возьмем предложение:

(МС) Моя морская свинка любит одуванчики.

В конкретном контексте использования оно будет выражать определенное содержание в зависимости от того, кто его произносит. Например, при произнесении Линдой в апреле 2004 года (1) будет выражать содержание, касающееся морской свинки, которой Линда владела в апреле 2004. Истинность произнесения (1) будет частично зависеть от контекста использования. Тем не менее его истинность будет зависеть еще и от того, каким является мир. В разных возможных мирах, в одних из которых свинка Линды любит одуванчики, а в других – нет, его истинностное значение будет разным. Таким образом, истинность предложения является вдвойне относительной, что проявляется на разных этапах: на первом выражаемое содержание зависит от контекста использования, а потом истинностное значение этого содержания зависит от окружающего мира. Индексальный релятивизм учитывает только первый этап, а подлинный релятивизм

[210] Kaplan D. Demonstratives //Almog J. et al. (eds.) Themes from Kaplan Oxford, Oxford University Press, 1989 pp. 481-563

Кельбеля учитывает и второй: «После того как контекст произнесения определил, какое содержание было выражено, истинно ли это содержание все еще зависит от параметра. Параметром может быть моральный кодекс, множество принципов, перспектива и т. д. Для простоты будем говорить об относительности к перспективе. Подлинный релятивизм в таком случае будет взглядом, что выраженные произнесением содержания изменяют истинностное значение от перспективы к перспективе»[211]. Вернемся к нашему примеру с (ПН). В соответствии с теорией Кельбеля Азнар и Фишер при произнесении этого предложения будут выражать одну и ту же пропозицию, содержание произнесенных ими предложений будет одинаковым:

(ПН$_{АФ}$) *что Петру следует помогать нуждающимся.*

Однако истинностное значения произнесенных ими предложений будет разным: в устах Азнара предложение будет истинным, а в устах Фишера – ложным.

Более строго мы можем сформулировать подлинный релятивизм Кельбеля следующим образом:

(ПРК) Произнесение субъектом S предложения формы «A следует сделать x» выражает контекстно неизменное содержание *что A следует сделать x* и является истинным, если и только если A следует сделать x в соответствии с моральной перспективой S.

Эта теория, которую в противоположность релятивизму содержания называют иногда релятивизмом истинности, способна решить проблему подлинного разногласия: обладающие разной моральной перспективой люди будут несогласны относительно истинностного значения одной и той же пропозиции. Они будут действительно несогласны друг с другом. Кроме того, не происходит смена темы разговора: люди несогласны по моральному вопросу, а не относительно требований их моральных кодексов.

Однако проблема подлинного разногласия возникает для теории Кельбеля снова, но в несколько измененном виде. Дело в том, что Кельбель принимает следующий принцип:

---

211 Kölbel M. Indexical Relativism versus genuine relativism // International Journal of Philosophical Studies. 2004. № 12(3). p. 306.

(УС) Является ошибкой быть убежденным в содержании, которое не является истинным с твоей собственной перспективы.

Получается, что в теории Кельбеля несогласные люди с разными моральными перспективами не могут обвинить друг друга в ошибке. Фишер, хотя и не согласен с Азнаром, не может указать ему на какую-либо ошибку и даже вынужден признать его правоту – Азнар убежден в истинности пропозиции, которая и является истинной в его перспективе. Единственное, что могут сделать несогласные – попытаться привлечь оппонента в свою перспективу, то есть как-то заставить принять его свой моральный кодекс. Вновь происходит смена темы – спорят не о том, что морально следует или не следует делать, а о том, чья перспектива лучше. Но здесь уже нет места рациональной, доказательной дискуссии, поскольку, согласно релятивизму, не существует привилегированной перспективы – каждая из них не лучше и не хуже другой. Спор сводится к эмоционально-аффективному воздействию на оппонента. Впрочем, релятивисты могут согласиться с этим и заявить, что они рассматривают моральное разногласие как разногласие особого рода – безошибочное разногласие (faultless disagreement), при котором ни одна из сторон не совершает никакой ошибки, что вынуждены признать все участники спора. Это не недостаток, а достоинство теории – она раскрывает специфику моральных разногласий и их отличие от других видов разногласий, таких как научные.

Релятивизм может отталкиваться не от моральных разногласий, как делали изложенные нами теории, а от полной несоизмеримости и несопоставимости разных моральных перспектив. Так поступает Кэрол Роване, которая называет свою теорию мультимондиализмом (multimundialism), то есть теорией многих миров. По ее мнению, предыдущие теории опирались на интуицию разногласий, а она опирается на интуицию альтернатив[212].

(ИН) Интуиция разногласий: релятивизм возникает вместе с определенной разновидностью разногласия, которое называют неразрешимым. При неразрешимом разногласии ни одна из сторон не ошибается, то есть обе стороны правы. Данная интуиция часто

[212] Rovane C. The Metaphysics and Ethics of Relativism Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013. pp. 15-16

дополняется интуицией об относительной истине: истинность относительна контексту.

Предполагается, что неразрешимое разногласие является метафизическим и возникает как раз в тех областях, для которых истинна та или иная форма антиреализма. Обе несогласные стороны правы, поэтому их разногласие невозможно разрешить. Но не нарушается ли здесь логический закон непротиворечия (если предположить, что стороны несогласны относительно истинности одной и той же пропозиции)? Интуиция об относительной истине и нужна для объяснения того, как это происходит без нарушения закона: выражающее одну и ту же пропозицию предложение может быть истинным в одном контексте (относительно одного стандарта) и ложным в другом (относительно другого). Разногласие является безошибочным, как мы говорили выше. Такое безошибочное разногласие Ровroutes называет порождающим релятивизм (relativism-inducing disagreement) и противопоставляет его обычному разногласию. Здесь, по ее мнению, и возникает проблема. Обычное разногласие, где одна из сторон ошибается, имеет особую нормативную значимость для несогласных: когда стороны признают наличие такого разногласия, их «[ц]ель заключается в констатации нормативной силы закона непротиворечия, в соответствии с которым оба из рассматриваемых носителей истинности (делаемые утверждения, выражаемые убеждения) не могут быть истинными, вместе с эпистемологическим следствием, что обе стороны не могут быть убежденными только в истинах, пока одна из них не изменит своей позиции. Именно поэтому обычные разногласия дают вовлеченным сторонам нечто, что *должно быть разрешено* …, где разрешение их разногласия будет включать их приход к согласию по вопросу, о котором они только что были несогласны»[213]. Говоря проще: в обычных случаях обе стороны не могут быть правы, они придут к согласию, только если одна из сторон изменит свое мнение. В этом состоит нормативная значимость разногласия – оно обязывает стороны разрешить его, поскольку показывает, что одна из сторон имеет ложное убеждение и должна от него отказаться. Но порождающее релятивизм разногласие такой значимостью не обладает: сторонам не надо ничего менять, они могут

[213] Rovane C. The Metaphysics and Ethics of Relativism Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013, p. 31

признать правоту друг друга. Роване сомневается, что его вообще можно назвать разногласием[214].

Она делает вывод, что (ИН) ошибочна и не отражает подлинного релятивизма, который должен опираться на другую интуицию. Для пояснения этого она приводит следующий пример. Представим двух людей, принадлежащих к разным культурам – Анжали и Кэрол (Роване пишет от лица Кэрол, ссылаясь на нее местоимением «я»). Первая из них родилась и выросла в индийской деревне, где усвоила традиционные индийские ценности. Главное для нее – долг по отношению к семье, к мужу, которого ей нашли родители, к многочисленным детям, к родственникам из расширенной семьи. Анжали почитает старших и готова к самопожертвованию. Кэрол – американка, получившая степень MBA и построившая успешную карьеру. Для нее важнейшими ценностями являются автономия, личные достижения и самореализация. Она не замужем, навещает свою семью только по праздникам и не делится с ними своими доходами. И она, и ее семья считают это вполне нормальным – она много трудится и должна оставлять заработанное себе. Теперь представим, что Кэрол приезжает в Индию и встречается с Анжали. Две женщины беседуют через переводчика и узнают о ценностях, нормах, жизненных приоритетах, убеждениях и т. д. друг друга. Они осознают, что их системы ценностей различаются. Каждая понимает и признает моральный кодекс другой, но считает его неприемлемым для себя. Ни одна из них не чувствует необходимости поменять свои ценности или поставить их под сомнение. По мнению Роване, мы не можем сказать, что они несогласны, или их ценности несовместимы и противоречат друг другу (в принципе их как-то можно совместить): «… ни одна из нас не готова принять моральные убеждения другой вместе со своими. В добавок, ни одна из нас не видит каких-либо оснований критически перепроверить свои собственные убеждения с целью возможного обнаружения в них ошибки … и подобным же образом ни одна из нас не видит каких-либо оснований, чтобы другая должна была предпринять такую критическую перепроверку в свете нашей встречи. … в итоге для каждой из нас морально безразлично, какими являются убеждения другой»[215]. Роване называет подобный феномен нормативной невосприимчивостью (normative unresponsiveness), которая возникает,

---

[214] Rovane C. The Metaphysics and Ethics of Relativism Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013, p. 30

[215] Rovane C. The Metaphysics and Ethics of Relativism Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013 pp. 56-57

когда нормативные убеждения сторон нормативно обособлены (normatively insulated) друг от друга.

Системы ценностей двух женщин представляют собой несоизмеримые альтернативы, каждая женщина как бы живет в своем моральном мире. Релятивизм должен опираться на возможности существования подобных альтернатив:

(ИА) Интуиция альтернатив: релятивизм возникает вместе с существованием или возможностью альтернатив. Альтернативы – это истины, которые не могут быть приняты вместе.

Для понимания этой интуиции необходимо дать более точное и подробное определение альтернатив. Альтернативами являются те истинные носители истинности, которые не являются ни несовместимыми, ни совместимыми (are neither inconsistent nor consistent). Но что это значит и не является ли такая характеристика альтернатив абсурдной? Сама Роване признает, что такое определение альтернатив ставит ее перед дилеммой, которую она формулирует следующим образом[216]:

1. Любая пара носителей истинности либо несовместима, либо совместима.
2. Если два носителя истинности несовместимы, то по закону непротиворечия они оба не могут быть истинными.
3. Если два носителя истинности совместимы, то они соединимы (conjoinable).
4. Следовательно, не может быть альтернативных истин, которые не могут быть приняты вместе.

Решением дилеммы может быть признание таких носителей истинности, которые не являются ни несовместимыми, ни совместимыми, то есть альтернатив. Но их возможное существование и является проблемой. Как же Роване ее решает? Относительно альтернатив она пишет так: «Когда носители истинности не являются несовместимыми, закон непротиворечия не исключает того, что они оба истинны, и когда они не являются совместимыми, закон конъюнкции не позволяет нам соединить их»[217]. Чтобы это не казалось

---

[216] Ibid., p. 75
[217] Rovane C. The Metaphysics and Ethics of Relativism Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013 p. 77

парадоксальным, Роване дает собственное, психологистское истолкование несовместимости. В ее теории две альтернативы (пропозиции или предложения) являются совместимыми в традиционном смысле совозможности (compossibility), они обе могут быть истинными, и их конъюнкция в этом случае тоже будет истинной. Но они несовместимы в другом смысле – они являются несоприемлемыми (noncotenable), человеку невозможно быть убежденным в их истинности одновременно, то есть быть убежденным в истинности их конъюнкции. В традиционном смысле мы можем соединять несовместимые предложения конъюнкцией, но Роване ссылается на «закон конъюнкции», который она понимает психологистски. Он управляет формированием убеждений и запрещает соединять несовместимые предложения: «В формальных языках обычно существует синтаксическое правило для создания предложений с использованием оператора конъюнкции, которое позволяет нам соединять любые правильно построенные предложения, включая предложения, которые несовместимы друг с другом. Это, очевидно, не то правило, на которое я ссылаюсь, когда я говорю, что закон конъюнкции не позволит нам соединить предложения, не являющиеся совместимыми. Я ссылаюсь на правило вывода, которое управляет формированием *убеждений*, а не составлением предложений, и которое ведет нас от истин к другим истинам. Значит суть в том, что, когда мы считаем два носителя истинности истинными, но не совместимыми, нам не позволено законом конъюнкции быть убежденными в их конъюнкции»[218].

При таком понимании могут существовать отдельные множества, системы истин, которые не могут быть совмещены. Такие множества можно назвать концептуальными схемами или даже мирами. Поэтому свою версию релятивизма Роване называет мультимондиализмом. Говоря кратко, мы можем определить его так[219]:

(ММ) Релятивизм как мультимондиализм: существуют несоприемлемые множества истинных, а значит совозможных, пропозиций.

Подобные миры существуют не во всех областях. Их нет там, где релятивистский подход является контринтуитивным, например, в научном познании. Хотя некоторые философы выдвигали похожие на

---

[218] Ibid., p. 77

[219] Ludwig K. The Sources of Relativism // Ethics. 2015. № 1(126). p. 182

ММ взгляды на научное познание – Кун, например, писал о несоизмеримости научных теорий, принадлежащих разным парадигмам, моральный релятивист не обязан принимать эти взгляды. Для него главное, что ММ верен в отношении морали. Существование многих моральных миров вызвано тем, что различные моральные истины, оставаясь истинами, не могут быть принятыми вместе, так как это очень затруднит или сделает невозможным процесс делиберации, принятия решений о том, что следует делать. Если вернуться к примеру двух женщин, то принявшая обе системы ценностей (семейные и индивидуалистские) женщина не могла бы понять, как ей вести себя в конкретных ситуациях, чем именно жертвовать в случае конфликта – семьей или карьерой. Каждая система выстраивает собственную иерархию ценностей, в которой понятно, что более важно, а что менее. Но общая иерархия невозможна, системы являются несопоставимыми.

Роване уверена, что ММ лучше всего отражает наше интуитивное представление о многообразии моральных ценностей и объясняет дескриптивный релятивизм: «Мультимондиалисты утверждают, что существует более одного морального мира в том смысле, что есть более чем одно множество вещей, которые следует ценить, каждое из которых может быть транзитивно упорядочено само по себе, но не вместе с остальными. Это означает, что существуют отдельные и неполные совокупности моральных истин, которые не могут быть приняты вместе, а значит моральные истины – это истины не для всех, а истины для некоторых. Признание моральных истин для других – моральных альтернатив – возникает постольку, поскольку мы признаем, что другие могут правильно принимать и делиберировать на основании моральных ценностей, которые мы сами не можем принять как основу для наших собственных моральных делибераций»[220].

По мнению противников релятивизма все его версии ведут к контринтуитивным последствиям. Помимо проблемы с осмыслением разногласия можно указать еще несколько таких следствий. Во-первых, это проблема неприемлемых и чудовищных моральных норм. Если моральный кодекс общества одобряет каннибализм, рабство, человеческие жертвоприношения, то мы не можем указать членам этого общества на какую-либо ошибку. Они оказываются правы со своей точки зрения. Всякая критика других обществ лишается рациональных оснований. Во-вторых, общество оказывается морально

[220] Rovane C. The Metaphysics and Ethics of Relativism Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013, pp. 219-220

непогрешимым. Если морально правильное/неправильное – это, то, что одобряется/не одобряется моральным кодексом общества, то общество не может быть неправым. Майкл Хьюмер приводит несколько контринтуитивных гипотетических утверждений, которые оказываются истинными согласно релятивизму[221]:

- Если наше общество одобряет аборты, то аборты правильны.
- Если наше общество не одобряет кормление бездомных, то кормить бездомных неправильно.
- Если наше общество одобряет пытки детей, то пытать детей правильно.

В-третьих, релятивизм делает невозможным моральное диссидентство. Если нормы морали устанавливаются обществом, то любой несогласный с ними член общества будет неправ (в данной моральной системе отсчета). Неправыми оказываются многие моральные реформаторы, которые, как мы знаем из истории, часто шли наперекор своему обществу и протестовали против рабства, кастовой системы, смертной казни и т. д.

Указанные проблемы возникают из наших интуитивных представлений о содержании моральных норм. Даже если мы признаем, что моральные нормы могут быть разными в разных обществах, нам трудно согласиться с тем, что они могут быть любыми. Но релятивизм должен утверждать именно это – мораль конвенциональна, она представляет собой соглашение между членами определенного сообщества. Поскольку не существует объективных моральных фактов, то на содержание этих соглашений нет никаких ограничений. В принципе, общество может принять любой моральный кодекс, и мы должны будем считать его предписания настоящими моральными нормами, даже если мы сами принадлежим к другому обществу и эти нормы не принимаем.

Некоторые релятивисты пытаются решить указанные проблемы и ввести ограничения на то, какими могут быть моральные кодексы обществ. Так поступает, например, Дэвид Вонг, который

---

[221] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005 p. 52

называет свою версию релятивизма плюралистическим релятивизмом. Его теорию можно свести к двум главным положениям[222]:

(ПР) Плюралистический релятивизм: 1. Существует множество (plurality) истинных моралей. 2. Это множество не включает все морали.

Второе из этих положение должно решить проблему контринтутивных следствий релятивизма. Не всякая мораль, принятая в каком-либо обществе, является истинной моралью: для истинных моралей существуют функциональные ограничения.

Вонг определяет мораль как систему ценностей, которая говорит нам, какие свойства окружающего мира являются основаниями для действия: «Мы можем думать о морали, как о конфигурации (частично) упорядоченных ценностей, которая определяет, какие ситуационные характеристики являются релевантными моральными основаниями, а также что составляет правильный баланс оснований в случаях, когда более чем одна ситуационная характеристика является релевантной, и разные характеристики говорят в пользу разных и несовместимых действий. Мы можем считать определенное таким образом основание оправдывающим основанием [justifying reason]»[223]. Особенность теории Вонга в том, что не всякая конфигурация ценностей будет истинной моралью. Понятие морали является функциональным – истинная мораль должна выполнять определенный набор функций. Главными функциями являются поддержание социальной кооперации и человеческого процветания: «Согласно теории плюралистического релятивизма, функции морали по продвижению и поддержанию межличностной кооперации и направлению индивидов к достойным жизням действуют в качестве ограничения на опознание ситуационных характеристик как моральных оснований. То есть подлинное моральное основание является таким, что действие в соответствии с ним при соответствующих обстоятельствах вносит вклад в выполнение функций морали…»[224].

Вонг подчеркивает натурализм своей теории: люди от природы, в процессе эволюции приобрели определенный набор базовых

[222] Wong D. Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism. Oxford, Oxford University Press, 2006 p. xii
[223] Ibid., p. 69
[224] Wong D. Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism. Oxford, Oxford University Press, 2006 p. 69

склонностей, интересов, потребностей, и одна из главных функций морали состоит в их удовлетворении. Естественный отбор наделил людей не только эгоистическими, но и альтруистическими интересами. Подлинная мораль должна способствовать процветанию людей с этими потребностями, для чего она должна обеспечивать: 1. эффективную агентность, то есть «множество способностей, которые позволяют нам расставлять достаточно ясные приоритеты среди наших целей, планировать и выполнять действия, которые имеют достаточный шанс реализовать наши цели, с учетом всех неподконтрольных нам обстоятельств… необходимые условия эффективной агентности включают обладание определенными взаимоотношениями с другими, которые, в свою очередь, частично определяются и поддерживаются обязанностями, которые мы имеем по отношению к ним»[225], 2. эффективную идентичность, то есть «практическую идентичность с адекватным уровнем эффективной агентности»[226]. Эта идентичность во многом определяется нашими взаимодействиями с окружающими людьми, в особенности теми, кто о нас заботится, то есть с семьей.

Такие ограничения позволяют Вонгу решить проблемы контринтуитивных следствий релятивизма. Например, указанный Хьюмером кондиционал: «Если наше общество одобряет пытки детей, то пытать детей правильно» не будет истинным, поскольку моральный кодекс такого общества не будет подлинной моралью. Но для релятивизма Вонга появляется другая проблема – можем ли мы считать его релятивизмом? Не превращается ли его теория в разновидность натурализма? Сам Вонг признает, что его теория отличается от традиционных версий релятивизма и занимает промежуточное положение: «Эта теория занимает территорию между универсализмом – взглядом, что существует единая истинная мораль – и той позицией, которую обычно называют релятивизмом: взглядом, что любая мораль так же хороша, как и любая другая»[227].

[225] Ibid., p. 119
[226] Ibid., p. 128
[227] Wong D. Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism. Oxford, Oxford University Press, 2006 p. xii

Список литературы

1. Gowans, Chris, "Moral Relativism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/moral-relativism/

2. Harman G. Moral Relativism Defended // The Philosophical Review. 1975. № 1(84). pp. 3-22

3. Harman G., Thomson J. Moral Relativism and Moral Objectivity. Cambridge, MA, Blackwell, 1996

4. Kölbel M. Indexical Relativism versus genuine relativism // International Journal of Philosophical Studies. 2004. № 12(3).

5. Rovane C. The Metaphysics and Ethics of Relativism Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013

6. Stojanovic I. Metaethical Relativism // Plunkett D., McPherson T. (eds.) The Routledge Handbook of Metaethics. New York, Routledge, 2017, pp. 119-134

7. Wong D. Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism. Oxford, Oxford University Press, 2006

Глава 7. Моральная теория ошибки

Теория ошибки относительно какого-либо дискурса утверждает, что этот дискурс включает в себя систематически ложные убеждения, и все суждения определенного рода в рамках этого дискурса являются ложными. Моральная теория ошибки (МТО) считает одним из таких дискурсов нашу мораль. Существует множество разновидностей МТО, которые отличаются друг от друга своим охватом: некоторые утверждают ложность вообще всех нормативных утверждений, включая моральные, а другие – только определенного подкласса, например, суждений о долге и обязательстве.

Все разновидности МТО придерживаются нескольких общих тезисов. В противоположность нонкогнитивистам они утверждают, что искренние произнесения (utterances) моральных предложений, таких как «Убийство невинного человека неправильно» или «Счастье является благом», представляют собой суждения (assertions), а не выражения каких-либо некогнитивных установок или эмоций говорящего. В противовес натуралистам теории МТО утверждают, что наши обычные понятия (ordinary concepts) моральных свойств и фактов представляют эти свойства и факты как нередуцируемо нормативные

или прескриптивные. Из этого следует, что их нельзя свести к каким-либо естественным свойствам и фактам. Однако, по мнению сторонников МТО, таких нередуцируемо норативных фактов существовать не может, из чего и следует ошибочность нашего морального дискурса.

То есть МТО можно свести к двум главным тезисам, семантическому и онтологическому:

(МТОсем) Моральные предложения имеют условия истинности, предполагающие существование объективных прескриптивных фактов.

(МТОонт) Объективные прескриптивные факты не существуют.

Было предложено несколько версий МТО, самые известные из которых, принадлежащие Джону Мэки, Ричарду Джойсу и Юнасу Ульсону, будут рассмотрены нами в данной главе.

Джон Мэки изложил свою версию МТО в книге 1977 года «Этика: изобретение правильного и неправильного» («Ethics: Inventing Right and Wrong»). В этой книге Мэки заявил о несуществовании объективных моральных ценностей и привел в пользу этого заявления два аргумента, ставших одними из наиболее известных и влиятельных аргументов в защиту МТО: аргумент от разногласия (argument from disagreement) и аргумент от странности (argument from queerness).

Аргумент от разногласия, о котором мы уже говорили при обсуждении релятивизма, отталкивается от того простого и неоспоримого факта, что люди очень часто не соглашаются друг с другом по вопросам морали. По другим вопросам (научным, практическим и так далее) они также часто несогласны. Однако именно для моральных вопросов, по мнению Мэки, характерны особо глубокие и трудноразрешимые противоречия между разными людьми, особенно живущими в разных культурах и эпохах. Практически любой принцип или положение морали оспаривалось и оспаривается кем-либо. Более того, даже люди, специально посвятившие себя размышлению над моральными проблемами, приходят зачастую к прямо противоположным мнениям. Нет согласия и по оценке отдельных событий: то, что некоторые считают величайшим преступлением в истории, другими оценивается как нечто нейтральное или даже положительное. Также

можно обратиться к описаниям антропологов, которые в своих трудах фиксируют большое разнообразие систем морали в различных обществах. Например, многие культуры практиковали инфантицид или геронтицид, которые большинству современных людей западной культуры покажутся глубоко аморальными. Непреодолимый раскол может существовать и в рамках одного общества. Достаточно указать на так называемые культурные войны в США по вопросам абортов, однополых браков, смертной казни и так далее.

Принципиальные разногласия идут еще глубже. Люди расходятся не только в решении отдельных моральных проблем, но и в самих моральных принципах. Например, многие верующие философы принимают ту или иную версию теории божественного повеления (divine command theory). Для атеистов она совершенно неприемлема.

Мэки рассматривает все вышеперечисленные факты и задается вопросом: каково их наилучшее объяснение? В связи с этим его аргумент от разногласия является абдукцией или выводом к наилучшему объяснению (inference to the best explanation). Все подобные аргументы строятся примерно одинаково: находится некое явление, некий факт, существование которого трудно оспорить, и в самом наличии которого мало кто сомневается. Затем рассматриваются и сравниваются между собой возможные объяснения этого факта. Среди них по определенным критериям находится наилучшее, которое принимается как истинное. Все, что следует из данного объяснения, также должно быть принято нами. В аргументе Мэки фактом является глубокое и повсеместное моральное разногласие, а наилучшим объяснением – его теория ошибки. По мнению Мэки, главным конкурентом его теории является реалистическое объяснение. Оно предполагает, что одни из обществ, групп и отдельных индивидов лучше схватывают (например, через некую моральную интуицию) объективную моральную реальность, чем другие. То есть моральные суждения одних людей ложные, а других, несогласных с первыми – истинные. Проблема такого объяснения в том, что трудно или вовсе невозможно сказать, кто же именно прав, а кто ошибается. Теория ошибки дает более простой ответ – неправы все. Моральные суждения (все из которых ложны) отражают образ жизни, традиции, исторически сложившиеся нравы обществ. Эти суждения дороги людям, крайне важны для их жизни, и поэтому они склонны считать их истинными. По сути, это является самообманом, люди выдают желаемое за действительное. Данная теория лучше реализма, так как постулирует только всем знакомое психологическое явление самообмана. Она не

нуждается в объективных моральных фактах, и ей не нужно выяснять, какие именно моральные суждения истинны, а какие ложны. Поэтому мы должны принять эту теорию и все ее следствия.

Более формально аргумент можно представить следующим образом:

1. Существует широко распространенное моральное разногласие между отдельными людьми и сообществами, которые выносят моральные суждения.
2. Это разногласие может быть объяснено тем, что одни из них лучше схватывают через моральную интуицию объективную моральную реальность, чем другие.
3. Это разногласие может быть объяснено тем, что люди одобряют свой собственный образ жизни, считая его правильным, поддаваясь самообману.
4. Второе из объяснений лучше первого, так как не постулирует новых по сравнению с уже признанными фактов.
5. Не существует объяснений разногласие, которые были бы еще лучше.
6. Следовательно, мы должны принять объяснение из п. 3.

Мэки приходит к выводу, что «аргумент ... обладает некоторой силой просто потому, что актуальные вариации в моральных кодексах более легко объяснимы гипотезой, что они [кодексы] отражают образы жизни, чем гипотезой, что они выражают восприятия, большинство из которых весьма неадекватны и серьезно искажены, объективных ценностей»[228].

Реалисты, конечно же, отвергнут четвертую посылку. Для них объяснение из второй посылки будет наилучшим. Объективная моральная реальность все-таки существует, просто кто-то знает ее лучше, а кто-то – хуже. Отсюда и проистекает несогласие. Кроме этого, противники Мэки могут признать существование разногласий, но утверждать их принципиальную разрешимость. Наш мир стремительно глобализируется, представители разных культур все больше взаимодействуют и общаются друг с другом. В результате все или большинство противоречий со временем разрешатся. Более того, реалисты могут заявит, что некоторые моральные противоречия уже

---

[228] Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Penguin Books, 1977 p. 37

постепенно разрешаются: Всеобщая декларация прав человека была принята ООН, в которую сейчас входят практически все страны мира, в 1948 году, а к основанному на ней Международному пакту о гражданских и политических правах присоединилось 172 государства (на 2017 год). Конечно, далеко не все страны эти документы соблюдают, но они вполне могут стать основой постепенно реализующегося морального консенсуса. Сторонники МТО могут сказать, что подобные рассуждения слишком оптимистичны и выдают желаемое за действительное. Например, многие исламские страны приняли собственную Каирскую декларацию о правах человека в исламе, которая во многих пунктах расходится с декларацией ООН. Причем некоторые расхождения носят принципиальный и трудноразрешимый характер.

Еще один возможный для реалистов ответ – отвергнуть первую посылку и отрицать сам факт наличия разногласий. Может показаться, что это явно тупиковый путь: абсолютно привычные и одобряемые в одних культурах практики являются глубоко аморальными в других. Нам всем известно множество подобных примеров. Однако реалисты могут настаивать, что все подобные противоречия являются поверхностными. На более глубоком уровне моральные принципы всех обществ сходятся друг с другом. Почти все культуры признают так называемое Золотое правило нравственности: поступай с другими так, как хотел бы, чтобы поступали с тобой. Во всех обществах есть запреты на убийство, воровство и так далее. Различия касаются лишь более конкретных правил – как именно следует применять общее правило в конкретных ситуациях, когда возможны исключения из запретов на убийство или воровство и так далее. Еще один возможный источник противоречий – неопределенность и нечеткость наших понятий, в том числе и моральных. Например, в разных обществах (и даже в одном и том же) человек определенного роста может считаться и высоким, и низким. Понятие *высокий* не имеет четких границ. То же самое можно сказать и о моральных понятиях, например, об убийстве. Оно аморально и в древних обществах, и в современном, но некоторые древние общества не считали инфантицид убийством. Отсюда и возникает кажущееся различие, хотя на самом деле моральные принципы одни и те же.

Кроме этого, реалисты могут заявить, что все или подавляющее большинство моральных разногласий возникают из-за разногласий относительно внеморальных фактов, а не норм и ценностей. Можно утверждать, что и противники, и сторонники абортов согласны в том, что убийство человека аморально. Они сходятся в этом

моральном принципе. Однако они не согласны по поводу внеморального факта: является ли эмбрион человеком (или личностью). К таким фактическим разногласиям можно свести и многие другие споры.

Подобные рассуждения реалистов не убедят сторонников аргумента от разногласия. Они могут признать, что некоторые моральные противоречия действительно могут оказаться лишь кажущимися или могут быть сведены к разногласию по поводу фактов. Проблема для реалистов в том, что не все противоречия можно устранить этим образом. Даже после разрешения всех фактических споров и уточнения всех понятий остаются, по мнению сторонников МТО, неразрешимые противоречия в моральных принципах. Именно такие противоречия и указывают на ошибочность всех наших утверждений о морали. На основе подобных рассуждений можно сформулировать еще один вариант аргумента от разногласия. Аргумент от качества разногласия:

1. Если бы моральный реализм был истинен, то моральное разногласие не было бы неустранимым и трудноразрешимым.
2. Моральное разногласие является неустранимым и трудноразрешимым.
3. Следовательно моральный реализм ложен.

Противники аргумента, конечно же, отвергнут вторую посылку и будут настаивать на устранимости даже самых принципиальных разногласий. В конечном итоге, спор сводится к способности реалистов найти за видимыми разногласиями разных обществ, культур и эпох некие общие моральные принципы и/или дать принципиальное объяснение правоты одних и неправоты других.

Кроме аргумента от разногласия, сторонники МТО приводят еще несколько аргументов в пользу своей позиции. Наибольшую известность получил так называемый аргумент от странности. По сути, это группа похожих аргументов, и мы рассмотрим несколько из них, начав с получившего наибольшее признание аргумента Джона Мэки. Сам Мэки приводит два аргумента от странности: метафизический, рассматривающий необычность/странность самих моральных свойств, и эпистемический, рассматривающий трудности в нашем познании этих свойств.

Свои рассуждения в рамках метафизического аргумента Мэки начинает с характеристики наших моральных понятий, а говоря более

конкретно – понятия морального предписания (moral requirement). Это понятие является понятием объективного, категорического прескриптивного требования ко всем без исключения моральным агентам. Его объективность выражена в целом ряде характеристик. По мнению Мэки, моральное предписание, если существует, может быть ложным или истинным (как утверждают когнитивисты), может быть объектом для познания или восприятия. Он приводит мнение Ричарда Прайса, говорившего, что «правильное и неправильное являются "реальными качествами действий", не "качествами наших умов" и воспринимаются с помощью разумения [understanding]»[229]. Объективность также означает независимость от наших предпочтений и выбора, наличие внешнего и авторитетного для нас источника требований. Моральное предписание – часть устройства мира.

Оно является прескриптивным, так как требует от нас определенных действий (или бездействия) и дает нам для них основания. У любого морального агента уже есть основание для того, чтобы, например, не пытать людей ради удовольствия. Это основание имеется у него именно из-за существования морального предписания, требующего воздерживаться от подобных действий.

Оно является категорическим в кантовском смысле категорического императива. То есть оно требует от нас соответствующих действий, дает нам основания (reasons) для этих действий независимо от преследуемых нами целей и наших желаний. Если убивать невинных людей плохо, то категорический императив требует от человека воздержаться от убийства богатого родственника, даже если ему очень нужно/хочется получить наследство. Даже если этот человек заявит, что требования морали для него безразличны, то они все равно будут к нему приложимы и будут требовать от него не убивать. В этом отношении мораль противоположна гипотетическим императивам, которые предписывают те или иные действия только тем людям, которые хотят достичь определенных целей. Если человек хочет похудеть, то такой императив будет требовать от него сесть на диету, пойти в спортзал и так далее. Но все эти требования перестают быть значимыми для него, если он откажется от своей цели – похудения.

Все это означает, что, согласно нашим моральным понятиям, в мире существуют объективные ценности, походящие на платоновские формы или идеи. Именно этот тезис стал основой аргумента от

---

229 Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Penguin Books, 1977 p. 31

странности. Дело в том, что такие сущности (entities), как объективные ценности являются слишком странными, необычными. Они просто-напросто не вписываются в нашу современную метафизическую картину мира. Сравнивая объективные ценности с платоновской Идеей Блага (Form of the Good), Мэки пишет следующее: «Платоновские Идеи дают впечатляющую картину того, какими могли бы быть объективные ценности. Идея Блага такова, что знание о ней дает знающему одновременно и направление, и превалирующий мотив; характеристика чего-то как блага одновременно говорит личности, которая знает об этом, стремиться к нему и заставляет ее к нему стремиться. Объективное благо будет преследоваться любым, кто с ним знаком, не из-за какого-либо контингентного факта, состоящего в том, что данная личность или каждая личность так устроена, что она желает эту цель, но только потому, что в эту цель каким-то образом встроено свойство быть-преследуемой [to-be-pursuedness]»[230].

С метафизической точки зрения именно подобное влияние объективных ценностей на моральных агентов является странным и не вписывается в нашу картину мира: «Метафизическая необычность предполагаемых объективных ценностей в том, что они должны были бы быть внутренне [intrinsically] направляющими действие и мотивирующими»[231]. Это сделало бы их «сущностями или отношениями весьма странного сорта, совершенно отличными от чего бы то ни было во Вселенной»[232]. Непонятно, каким образом моральные свойства могут нас мотивировать, влиять на нас. При наличии объективных ценностей мы должны стремиться к благу только потому, что оно благо. Стороннику МТО это кажется чем-то фантастичным, практически магическим. Но что именно здесь необычно и противоречит нашим представлениям о мире? Ведь противник МТО может сказать: да, подобные ценности существуют и оказывают на людей влияние. Это такой же факт об устройстве нашего мира, как и факт вращения Земли вокруг Солнца.

Было предложено несколько вариантов объяснения странности, о которой идет речь в аргументе. Согласно интерпретации Николаса Стерджена, необычность объективных ценностей для Мэки состоит в том, что они не являются естественными: «Д. Л. Мэки утверждал, что реальные этические факты или свойства – то, что он

---

[230] Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Penguin Books, 1977 p. 40
[231] Ibid., p. 49
[232] Ibid., p. 38

называл "объективные ценности" – не могут быть естественными, и отверг их на этом основании»[233]. Подобные ценности не укладываются в научную, натуралистскую, физикалистскую картину мира, которая доминирует в настоящее время, хотя и не все философы с ней согласны.

По мнению Джеймса Дрейера, странность ценностей состоит в их каузальной изолированности. Дрейер пишет: «Метафизика моральных свойств является странной, потому что они каузально изолированы. Конечно, могут быть другие виды объяснения помимо каузального объяснения. Мэки сам признает, что математика может казаться такой же странной, как и этика, поскольку числа подобно неправильности [wrongness] невозможно найти во времени и пространстве. Но математические факты постоянно вводятся в научные объяснения, поэтому наши основания для веры в математические факты являются обоснованно надежными»[234]. Для Дрейера проблема объективных ценностей в том, что они являются, или должны были бы являться, если бы существовали, абстрактными объектами, и им присущи многие характерные для абстрактных объектов свойства – существование вне времени и пространства, каузальная пассивность и так далее[235]. Математические объекты тоже абстрактны, но их спасает то, что они фигурируют в большинстве наших научных теорий – на этом основывается аргумент от неустранимости, доказывающий реальность математических объектов. Но аналогичного аргумента в пользу моральных ценностей не существует.

Ананди Хаттиангади полагает, что главная странность объективных моральных фактов заключена в упоминавшейся выше мотивирующей силе. Именно это отличает их от всех не только естественных, но и (если они существуют) неестественных (non-natural) фактов. Она пишет, что «если мы сравним математические факты с предполагаемыми моральными фактами, мы все же обнаружим существенное различие. Мои суждения о фактах математики не дают мне основания действовать вполне независимо от любого желания: мое суждение, что 2 + 2 = 4, не мотивирует меня действовать независимо от моих желаний. Таким образом, даже если мы постулируем

[233] Sturgeon N. Ethical naturalism // Copp D. (ed.) The Oxford handbook of ethical theory. Oxford, Oxford University Press, 2005 p. 93

[234] Dreier J. Moral Relativism and Moral Nihilism // Copp D. (ed.) The Oxford handbook of ethical theory. Oxford, Oxford University Press, 2005 p. 249

[235] Кононов Е. А. Аналитическая метафизика. Тематический обзор. 2-е изд., испр. и доп. М. 2023 с. 67-92 https://www.academia.edu/94361618

объективные, sui generis математические факты, мы не постулируем факты, которые являются категорически прескриптивными... Предполагаемые нормативные факты были бы крайне непохожи на любые другие факты, с которыми мы знакомы, включая предполагаемые неестественные факты математики»[236].

Если принять, что странность моральных свойств заключена, прежде всего, в их мотивирующей силе, то мы можем сформулировать метафизический аргумент от странности следующим образом[237]:

1. Моральные суждения приписывают свойства, которые способны мотивировать тех, кто их постигает, только в силу этого постижения.
2. Невозможны убеждения, которые должны мотивировать любого без содействия других контингентных черт психологии агента.
3. Следовательно, свойства, приписываемые моральными суждениями, неистанцированы.
4. Следовательно, суждения, приписывающие эти свойства, ложны.

То есть странным является мотивационный интернализм (о нем говорится в главе 2). На основании этого аргумента Мэки делает вывод, что «моральный скептицизм должен поэтому принять форму теории ошибки, признавая, что убежденность в объективных ценностях встроена в обычное моральное мышление и язык, но настаивая, что эта укоренившаяся убежденность ложна»[238].

Помимо метафизического Мэки приводит эпистемический аргумент от странности. В нем он сосредотачивает свое внимание на нашем познании предполагаемых объективных моральных свойств. Как именно мы могли бы их познать, если бы они существовали? По мнению Мэки, процесс их познания был бы слишком странным и не вписывался в принятую нами картину мира. Получается, что странны не только сами моральные свойства, но и наше знание о них (если бы они были реальны). Мэки пишет, что если бы объективные ценности существовали, и «если бы мы были осведомлены о них, то это было

[236] Hattiangadi A. Oughts and thoughts: rule-following and the normativity of content. Oxford, Clarendon Press, 2007 pp. 49-50
[237] Roojen M. Metaethics. A Contemporary Introduction. London, Routledge, 2015 p. 77
[238] Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Penguin Books, 1977 pp. 48-49

бы с помощью некоторой специальной способности морального восприятия или интуиции, совершенно отличной от наших обычных способов познания всего остального. Это было признано Муром, когда он говорил о неестественных [non-natural] свойствах, и интуитивистами в целом в их рассуждении о "способности моральной интуиции" ... Интуитивизм уже давно вышел из моды ... Что не так часто подчеркивается, но более важно, так это то, что центральному тезису интуитивизма, в конце концов, привержен любой объективистский взгляд на ценности»[239].

По мнению Мэки, подобная интуиция должна воспринимать не только сами моральные свойства, но и их взаимосвязь с естественными свойствами ситуаций, действий или черт характера. Мы должны иметь возможность, например, видеть одновременно и беспричинную жестокость действия человека (для этого хватило бы и обычного чувственного восприятия), и его моральную неправильность, и взаимосвязь между ними (для чего уже нужна некая особая интуитивная способность). Мэки пишет, что «недостаточно даже постулировать способность, которая "видит" неправильность; должно быть постулировано нечто, что может видеть одновременно естественные свойства, которые составляют жестокость, и неправильность, и загадочную взаимосвязь между этими двумя»[240]. Поскольку единственный способ познать моральные свойства – это странная и малопонятная способность, то существование этих свойств ведет к моральному скептицизму, отсутствию у нас морального знания. Более формально эпистемический аргумент от странности можно представить так:

1. Если объективные моральные свойства существуют, то они познаваемы только с помощью моральной интуиции.
2. Люди не обладают моральной интуицией.
3. Следовательно, если объективные моральные свойства существуют, то люди не обладают моральным знанием.

Как видно из аргумента, его вывод непосредственно не отрицает существования объективных моральных свойств. Аргумент лишь утверждает, что мы не обладаем способностью познавать объективные моральные свойства. В результате мы не можем сказать (на

---

[239] Mackie J.L. Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Penguin Books, 1977 p. 38
[240] Ibid., p. 41

основании эпистемического аргумента самого по себе), что моральные суждения ложны, но можем утверждать, что они не выражают знание о морали. Поэтому эпистемический аргумент должен рассматриваться как дополнительный к метафизическому. Сторонники интуитивизма (например, Майкл Хьюмер) опровергают аргумент, доказывая, что моральная интуиция не является какой-то странной и необычной способностью, а представляет собой разновидность рациональной интуиции, которой мы постоянно пользуемся (подробнее об этом в главе 2).

Кроме Мэки свои формулировки аргумента от странности представили и другие философы. Мы рассмотрим варианты аргумента, принадлежащие двум из них – Ричарду Джойсу и Юнасу Ульсону.

Свой вариант аргумента Ричард Джойс приводит в книге 2004 года «Миф о морали»[241]. По мнению Джойса, главная странность морали не в том, что моральные свойства обладают некоей мотивирующей силой, а в том, что мораль должна давать нам категорические, независимые от наших желаний и любых социальных конвенций основания для действий (Мэки тоже указывал на эту особенность морали). Ключевым для аргумента является тезис, который Джойс называет «Трюизмом Мэки» («Mackie's Platitude»):

(ТМ) Необходимо и априори, что для любого агента x, если x должен φ, то у x есть основание для φ.

Этот тезис иногда называют моральным рационализмом, о котором мы уже говорили при обсуждении морального конструктивизма в главе 5. По мнению Джойса, ТМ обладает интуитивной привлекательностью и правильно раскрывает характерные особенности нашей моральной практики. Было бы странным сказать человеку: «Сделать это – твой моральный долг, но у тебя нет никаких оснований, чтобы это сделать». Тот факт, что человек должен с точки зрения морали совершить определенный поступок, уже дает ему основание для его совершения. Представим, что человек видит тонущего ребенка, и он в состоянии легко вытащить его из воды. Также предположим, что у это человека нет оснований для спасения ребенка: он не получит за это никакой благодарности, никакого вознаграждения; если ребенок утонет, то об этом никто не узнает и никто не будет

[241] Joyce R. The Myth of Morality Cambridge, Cambridge University Press, 2002

винить его в гибели ребенка; человек этот является жестоким/безразличным, и его не будет мучать совесть, если ребенок погибнет и так далее. Однако, как кажется, одно основание для спасения ребенка в нашем примере есть – спасти тонущего является моральным долгом любого человека, оказавшегося в подобной ситуации. Мораль требует этого независимо от возможной награды, наказания, желаний самого человека и так далее. По мнению Джойса, в этом и заключается проблема. Существование подобных оснований является слишком странным.

Джойс сравнивает требования морали с правилами, принятыми в рамках каких-либо институтов, которые тоже требуют определенного поведения от людей. Он приводит пример гладиатора Келада[242]. Келад стал гладиатором против своей воли, римляне взяли его в плен, обратили в рабство и заставили выступать на арене. У гладиаторских боев есть свои правила, одно из которых гласит: «Ты не должен бросать песок в глаза противника». Келад – гладиатор, и он подпадает под действие этих правил. Представим, что в данный момент Келад сражается с очень сильным и жестоким противником, который побеждает. Единственный способ избежать увечий/смерти для Келада – бросить песок в его глаза. При этом Келад уверен, что он сможет бросить песок так, что зрители этого не увидят, и его не накажут за нарушения правил. Более того, поскольку Келад стал гладиатором против своей воли, правила его не слишком волнуют, и он действительно хочет бросить песок и избежать увечья или смерти.

Зададимся вопросом: есть ли у нашего гладиатора хоть какое-то основание, чтобы **не** бросать песок? Наиболее интуитивным ответом будет сказать, что Келад должен бросить песок, у него нет никаких оснований этого не делать. Однако правила по-прежнему требуют от гладиатора этого не делать, они не предусматривают исключения (в правилах не сказано, что их можно не соблюдать, если нет такого желания). Требования правил гладиаторских боев и многих других институционализированных активностей принимают форму категорических императивов. Но они (в терминологии Джойса) представляют собой слабые категорические императивы (weak categorical imperative). Человек может отвергнуть всю систему правил в целом и не соблюдать ее требований. Келад может сказать: «Правила требуют от меня не бросать песок, но я отвергаю эти правила и соблюдать их

---

[242] Joyce R. The Myth of Morality Cambridge, Cambridge University Press, 2002 pp. 34-37

не буду». В описанном нами сценарии такой ответ для большинства из нас кажется вполне приемлемым: зачем гладиатор будет соблюдать ненавистные ему правила и рисковать жизнью?

Сравним теперь ситуацию Келада с ситуацией человека, не спасшего ребенка. Этот человек тоже может сказать: «Мораль требует от меня спасти утопающего, но я отвергаю эти правила и соблюдать их не буду». Такой ответ покажется большинству из нас, по мнению Джойса, неприемлемым. Никто не может отвергнуть мораль и избежать тем самым моральной ответственности за свои злодеяния. В любом случае, независимо от принятия моральных норм, у человека есть основание, чтобы соблюдать требования морали. Это основание возникает в силу простого существования моральных требований. Поэтому моральные требования в терминологии Джойса называются сильными категорическими императивами (strong categorical imperative), а основания для действий, которые они дают – внеинституциональными основаниями (non-institutional reasons). Осуждая аморальный поступок, мы не интересуемся, признавал ли вообще злодей мораль, хотел ли он выполнять ее требования, имело ли это для него какой-то смысл. Мы осуждаем его независимо от ответа на подобные вопросы.

Проблема в том, что существование таких сильных категорических императивов кажется Джойсу невероятным и слишком странным. Откуда у человека появится основание для поступка, если он никак не привязан к его желаниям, его интересам, правилам, которые он хочет выполнять и так далее? В своем отвержении подобных оснований Джойс опирается на так называемый юмовский инструментализм (Humean instrumentalism), который еще называют интернализмом оснований (reasons internalism):

(ЮИ) Личность имеет основание для выполнения действия, если и только если его выполнение удовлетворяет желания личности.

Основания для действия могут быть только внутренними по отношению к системе желаний человека. Поэтому мораль в этом смысле не может отличаться от любых других институтов, требования которых человек может отвергнуть. Поскольку же моральные требования формулируются как сильные категорические императивы, то все моральные суждения оказываются ошибочными и

ложными. Джойс приходит к выводу, что теория шибки верна. Теперь мы можем сформулировать его аргумент более формально[243]:

1. Если x морально должен сделать φ, то x должен сделать φ независимо от того, важно ли это для x, удовлетворяет ли совершение φ какие-либо из желаний x или продвигает его интересы.

2. Если x морально должен сделать φ, то у x есть основание для совершения φ.

3. Следовательно, если x морально должен сделать φ, то у x есть основание для совершения φ, независимо от того, важно ли это для x, удовлетворяет ли совершение φ какие-либо из желаний x или продвигает его интересы.

4. Однако подобным основаниям нельзя придать никакого смысла (no sense to be made of such reasons).

5. Следовательно x никогда ничего морально не должен.

Вторая посылка утверждает моральный рационализм – если мораль что-либо требует от человека, то у него уже есть нормативное основание для совершения этого. Третья посылка утверждает, что это ведет к экстернализму оснований – у человека могут быть основания для действия (в данном случае даваемые моралью), никак не связанные с его мотивацией. Четвертая посылка отвергает экстернализм. Получается, что морального долженствования не существует, а значит все наши моральные суждения, которые такое существование подразумевают, являются ложными. В своей книге Джойс предлагает еще один аргумент в пользу МТО, опирающийся на эволюцию, который мы рассмотрим позже.

Прежде чем переходить к аргументам Юнаса Ульсона в пользу МТО, мы сделаем небольшое отступление и расскажем более подробно об интернализме/экстернализме оснований, поскольку спор между сторонниками и противниками данных теорий занимает важное место в метаэтике. Следует сразу напомнить, что речь идет о нормативных основаниях для действия, которые можно определить так:

(НО) Нормативные основания – те факты или истинные пропозиции, которые объясняют, почему люди должны совершать определенные поступки с рациональной точки зрения.

---

[243] Joyce R. The Myth of Morality Cambridge, Cambridge University Press, 2002 p. 42

Наиболее известным приверженцем интернализма оснований является Бернард Уильямс, чью позицию мы и рассмотрим. Выше мы определили интернализм оснований (юмовский инструментализм) как тезис о том, что «личность имеет основание для выполнения действия, если и только если его выполнение удовлетворяет желания личности». Однако такое определение интернализа оснований (ИО) может быть слишком неопределенным и узким: не совсем понятно, какие именно желания имеются в виду. Как кажется, его можно конкретизировать следующим образом:

(ИО 1) Личность имеет основание для выполнения действия Ф, если и только если личность желает выполнения Ф.

Это определение более конкретно – если мы хотим что-либо сделать, то у нас уже есть нормативное основание для этого. Такое основание не обязательно будет решающим, вполне могут быть другие желания, а значит и основания, которые его перевесят. Например, любитель старинных вещей Петр видит в антикварном магазине статуэтку, которая ему не по карману. У него возникает желание ее украсть. В соответствии с (ИО 1) у него есть основание, чтобы совершить кражу – он хочет это сделать. Но у Петра, скорее всего, есть и другие желания – например, не попадать в тюрьму. Эти желания могут быть более сильными и перевесить желание украсть. В итоге получается, что у него есть основание украсть статуэтку, но оно не является решающим.

Однако у данного определения есть контринтуитивные следствия: представим, что на вечеринке Павел видит перед собой, как ему кажется, бокал джина, и у него возникает желание его выпить. Но на самом деле в бокале содержится бензин – какой-то шутник, без ведома Павла, подменил содержимое бокалов. В соответствии с (ИО 1) у Павла есть основание, чтобы выпить бокал. Это кажется неправильным выводом – ведь речь идет о *нормативных* основаниях, которые должны обладать рациональным авторитетом для агента и говорить о том, что ему *следует* сделать. Но в этой ситуации Павлу явно не следует пить бензин.

Кроме того, (ИО 1) не замечает многих имеющихся оснований, поскольку у агента из-за простого незнания отсутствует то или иное желание. Вернемся к любителю антиквариата Петру. Однажды он идет по улице и проходит мимо антикварного магазина, поскольку

он был там совсем недавно и ничего нужного для себя не нашел. Петр не знает, что накануне в магазин привезли старинные часы, которые он давно хотел купить. Есть ли у него основание зайти в магазин? В соответствии с (ОИ 1) основания нет – он не хочет заходить туда. Но интуитивно кажется, что такое основание должно быть. Петру следует зайти в магазин, поскольку там продается нужная ему вещь, которую он хочет купить. Получается, что агент не обязательно должен хотеть совершения конкретного действия Ф, чтобы иметь основание для Ф, поскольку оно может удовлетворять его другие желания.

Для более успешного определения необходимо взять все желания и вообще все мотивационные состояния агента и как-то связать их с действием, для которого будет иметься основание. Бернард Уильямс делает это с помощью понятия «надежного делиберативного пути» (sound deliberative route), что дает следующее определение интернализма оснований[244]:

(ИО 2) Агент А имеет основание для выполнения действия Ф, если и только если он может прийти к выводу о совершении Ф с помощью надежного делиберативного пути от мотиваций, которые у него уже есть в его актуальном мотивационном наборе S.

Уильямс поясняет, что в актуальный мотивационный набор входит множество разнообразных характеристик агента – желания, конкретные цели и предпочтения, а также «…диспозиции оценивания, паттерны эмоциональной реакции, личные лояльности и различные проекты, как их можно абстрактно назвать, воплощающие обязательства агента»[245]. Человек может проанализировать весь этот набор и вывести из него те действия, которые ему необходимо совершить в свете его мотивирующих состояний. В процессе этого размышления о том, что делать, то есть в процессе делиберации, агент не просто думает, как удовлетворить свои текущие желания: он собирает нужную ему фактическую информацию, включает воображение, придумывает и оценивает альтернативные варианты действий и т. д. Начальной точкой этого делиберативного пути всегда выступает текущий мотивационный набор (иначе теория Уильямся не была бы

[244] Williams B. Internal reasons and the obscurity of blame // Williams B. Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993. Cambridge, Cambridge University Press, 1995 pp. 35-36

[245] Williams B. Internal and external reasons // Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge, Cambridge University Press, 1982 p. 105

интернализмом), но в процессе делиберации у агента могут появиться новые желания и, как следствие, новые основания. Такое определение ИО позволяет избежать указанных выше трудностей – надежный делиберативный путь приведет Павла к выводу, что ему не следует пить бензин, а Петра к необходимости зайти в антикварный магазин.

Насколько убедителен интернализм? Многие сторонники ИО считают его интуитивной позицией, но все-таки приводят аргументы в его пользу. Мы рассмотрим два наиболее известных аргумента Уильямса, а затем – аргументы в поддержку экстернализма, предложенные Шафером-Ландау.

Первый аргумент Уильямса отталкивается от того факта, что нормативное основание для какого-либо действия должно быть способно объяснять это самое действие. Но особенность действий агентов заключается в том, что для его объяснения всегда необходимо привлекать мотивацию агента. Следовательно, предполагаемые внешние нормативные основания (external reasons) должны быть хоть как-то связаны с мотивацией, то есть они оказываются внутренними основаниями (internal reasons). Если все нормативные основания – внутренние, то ИО истинен. Более строго этот аргумент можно сформулировать следующим образом:

1. Если существуют основания для действия, люди должны иногда действовать на этих основаниях, и если они это делают, то их основания должны фигурировать в некотором правильном объяснении их действий.

2. Утверждение о внешнем основании может объяснить действие только вместе с каким-либо другим элементом, связывающим его с действием, но этот другой элемент должен быть элементом субъективного мотивационного набора агента. Теперь в отношении агента истинно утверждение о внутреннем основании.

3. Следовательно, предполагаемые объяснения с помощью внешних оснований оказываются, если они успешны, объяснениями с помощью внутренних оснований.

4. Следовательно, не существует внешних оснований, все основания – внутренние.

Противники аргумента, в частности Шафер-Ландау, полагают, что он основан на неправомерном смешении нормативных и мотивирующих оснований (мотивов). Фигурировать в объяснении действий агента непременно должны только мотивирующие основания: «Аргумент прекрасно работает, если мы предположим, что рассматриваемые основания – это мотивирующие основания. Невозможно объяснить действие, не приведя соображений, которые нас мотивируют. Подобные мотивации или мотивирующие основания неизменно входят в состав нашего субъективного мотивационного набора. Но мотивирующие основания принадлежат к другой категории, чем тот вид оснований (обосновывающие основания), который находится в центре интерналистского тезиса. Интернализм оснований это утверждение о *хороших* основаниях – соображениях, которые обосновывают или легитимируют действие»[246]. Нормативные основания – это факты или истинные пропозиции, которые лишь говорят за или против совершения действия и не обязательно должны фигурировать в объяснении того, почему оно было актуально совершено агентом. В объяснении должны фигурировать мотивирующие основания, то есть мотивы.

Уильямс с этим не согласен и приводит еще один аргумент, связывающий нормативные основания и действия агентов. Поскольку внешнее нормативное основание – это все-таки основание *для действия*, то всегда должна присутствовать возможность того, что агент будет действовать согласно этому основанию. Но такая возможность есть только при условии, что у агента при делиберации возникнет соответствующий мотив, который может возникнуть только из его текущего мотивационного набора. В итоге внешнее основание само по себе не может привести к совершению действия, так как не связано с мотивацией агента. Все утверждения о внешних основаниях ложны – все они не являются основаниями *для действия*. Более строго аргумент можно сформулировать так:

1. Если у агента есть внешнее основание для совершения Ф, то агент при рациональной делиберации мог бы приобрести мотивацию к совершению Ф.

[246] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 178

2. Практическая делиберация исходит из имеющейся мотивации.

3. Там, где делиберация исходит из внешнего основания, нет мотивации, с которой могла бы начаться делиберация.

4. Следовательно, все утверждения о внешних основаниях ложны.

Шафер-Ландау уверен, что и этот аргумент неуспешен. По его мнению, первая посылка верна, если понимать «мог бы» как логическую возможность. Однако для успешности аргумента этой возможностью должна быть рациональная возможность, но «…задействование этого смысла возможности просто предрешает вопрос [begs the question] – влечет ли обладание основанием возможность мотивации при рациональной делиберации – это то, о чем и идет спор»[247].

Экстерналисты, в свою очередь, предлагают собственные аргументы. Мы рассмотрим два аргумента Шафера-Ландау. Первый из них имеет форму мысленного эксперимента, в ходе которого у нас должна возникнуть интуиция, что у агента есть внешние основания, то есть основания, никак не связанные с его текущей мотивацией. Шафер-Ландау предлагает нам вообразить женщину, страдающую от меланхолии и глубокого пессимизма относительно возможности стать счастливой. Такое состояние привело к тому, что она практически не выходит из дома, ни с кем не встречается и сознательно отвергает любое взаимодействие с внешним миров. При этом она остается достаточно здравомыслящим человеком, она способна вообразить общение с людьми, посещение общественных мест, вечеринок и т. д. Однако она не предвидит никакого удовольствия от этих занятий; испытываемый ею страх при одной мысли о них никогда не даст ей изменить что-либо в себе самой, своем состоянии и характере. В субъективном мотивационном наборе подобной личности нет ничего, что могло бы заставить ее больше общаться с людьми и радоваться жизни. Тем не менее мы можем предположить истинность следующего контрфактического кондиционала: если бы она изменила свое состояние и стала более общительной, то ее жизнь улучшилась бы, и она сама в итоге одобрила бы это изменение. Именно это

[247] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 179

последующее предполагаемое одобрение позволяет нам сказать, что уже сейчас, в ее нынешнем состоянии, у данной женщины есть нормативное основание, чтобы измениться. Но это внешнее основание, не связанное с текущей мотивацией: чтобы положительно оценить перемену, женщина должна измениться. В нынешнем состоянии она не способна оценить перемену и не захочет меняться. Шафер-Ландау уверен, что подобные ситуации вполне реальны: «В таких случаях, реализация рассматриваемых выгод часто требует изменения характера. До этого изменения перспективы новой жизни не привлекают просто потому, что они рационально не связаны с нынешним взглядом человека. Но у него может быть основание изменить этот взгляд»[248]. Убедительность эксперимента, естественно, зависит от нашей интуитивной реакции на него – действительно ли у представленной женщины есть нормативное основание изменить свой характер?

Еще один аргумент Шафера-Ландау тоже начинается с мысленного эксперимента. Вообразим мизантропа и садиста, который ненавидит людей и которому нравится причинять им страдания. В его текущем мотивационном наборе нет ничего, что препятствовало бы совершению самых худших преступлений. Представим, что у него появляется возможность их совершить совершенно безнаказанно. Интерналисты должны будут признать, что у него нет оснований, чтобы воздержаться от совершения преступлений. Но если у него нет таких оснований, то мы не сможем справедливо обвинить его в совершении преступлений (речь идет, естественно, о моральном обвинении, а не юридическом) – абсурдно винить человека в поступках, воздержаться от совершения которых у него не было никаких оснований. Шафер-Ландау считает этот интерналистский вывод контринтуитивным: «Будет естественным сказать, что у людей есть основания воздержаться от поведения, которое является злодейским, бессердечным, жестоким, нахальным или трусливым. Мы не отказываемся от таких оценок, только потому что их объекты не считают (или не будут считать после делиберации) их убедительными»[249]. Однако интерналисты не смогут обвинить даже самых больших злодеев в человеческой истории, многие из которых считали свое поведение абсолютно оправданным и не имели мотивов для отказа от него. Шафер-Ландау формулирует данный аргумент следующим образом:

---

[248] Shafer-Landau R. Moral Realism: A Defence. Oxford, Oxford University Press, 2003 p. 186

[249] Ibid., p. 187

1. Если интернализм истинен, то ни у кого нет основания делать то, что рационально невозможно.

2. Если у кого-либо нет основания для совершения Ф, то они не могут быть справедливо обвинены в или наказаны за несовершение Ф.

3. Следовательно, если интернализм истинен, то никто не может быть справедливо обвинен или наказан за несовершение того, что рационально невозможно.

4. Некоторые агенты справедливо обвиняются в или наказываются за свои злые действия, даже если избегание подобного поведения было рационально невозможно.

5. Следовательно, интернализм ложен.

Как и предыдущий аргумент, он основывается, в конечном итоге, на наших интуитивных представлениях: есть ли у злодея основания воздержаться от злодеяния, даже при условии отсутствия мотивации для воздержания? Впрочем, интерналисты могут отвергнуть вторую посылку и разорвать связь между обвинением и основаниями: мы можем винить людей в несовершении поступков, даже если у них не было никаких оснований их совершить.

Сразу несколько вариантов аргумента от странности было предложено Юнасом Ульсоном в его книге «Моральная теория ошибки: история, критика, защита»[250]. Он представляет их как возможные интерпретации аргумента, выдвинутого Мэки. Как утверждает Ульсон, следует говорить не об аргументе от странности, а об аргументах от странности, которые акцентируют внимание на различных чертах морали, пытаясь найти наиболее странную и неприемлемую. В книге предложено четыре таких аргумента, три из которых сам Ульсон признает не слишком успешными, а четвертый считает наиболее убедительным.

[250] Olson J. Moral Error Theory. History, Critique, Defence. Oxford, Oxford University Press, 2014

Первый аргумент опирается на понятие супервентности. Мы уже обсуждали проблему супервентности при рассмотрении нон-натурализма в главе 2. Эта же проблема используется для формулировки одного из вариантов аргумента от странности, который мы сейчас рассмотрим.

Большинство философов согласны с тем, что моральные свойства супервентны естественным свойствам. Некоторые считают, что они супервентны свойствам сверхъестественным (например, повелениям теистического Бога), но их меньшинство. Чтобы быть нейтральным в этом споре, Ульсон использует понятие естественного* свойства, которое может быть естественным или сверхъестественным. В таком случае все будут согласны с тем, что моральные свойства супервентны естественным*. Отсюда следует необходимая связь между двумя типами свойств, которую можно выразить в виде двух тезисов:

(C1) Необходимо, что для любого объекта x, который обладает моральным свойством M, x в конечном итоге обладает M благодаря некоторому естественному* свойству.

(C2) Необходимо, что для любых двух различных объектов x и y, если x и y полностью тождественны во всех естественных* отношениях, x и y полностью тождественны во всех моральных отношениях.

Из этих тезисов следует, что моральные и (определенные) естественные* (например, *максимизировать счастье* или *соответствовать божественным заповедям*) свойства должны быть необходимо коэкстенсивны, то есть всегда встречаться вместе. Онтологические последствия этих тезисов могут представлять значительные трудности для моральных реалистов, являющихся нон-натуралистами, против которых и направлена эта версия аргумента[251]. Мы можем спросить: чем объясняется эта коэкстенсивность одних свойств (моральных) и других (естественных*)? Натуралисты могут сказать, что она объясняется простым тождеством моральных и естественных свойств (приверженцы теории божественного повеления объяснят ее тождеством моральных свойств со сверхъестественными). У нон-натуралистов же возникнут проблемы. Они должны будут дать

[251] В данном случае под нон-натуралистами следует подразумевать всех, кто не отождествляет моральные свойства с какими-либо другими, естественными или сверхъестественными.

объяснение C1 и C2 и вытекающей из них коэкстенсивности. Предположим, что нон-натуралист является гедонистическим утилитаристом в нормативной этике. Для него действие является морально правильным, если и только если оно максимизирует удовольствие. Но почему если два действия тождественны в своем свойстве *максимизировать удовольствие*, они также тождественны в свойстве *быть морально правильным*? Чем объяснить такую необходимую связь? Сторонники МТО могут сказать, что такая связь невозможна. Для этого они могут привлечь так называемый Юмовский Тезис (Hume's Dictum)[252]:

(ЮТ) Не может существовать отношения необходимой коэкстенсивности между различными свойствами.

Если свойства необходимо коэкстенсивны, то на самом деле это одно свойство, а не разные. Теперь, опираясь на Юмовский Тезис, мы можем дать более строгую формулировку данного варианта аргумента от странности (в аргументах Ульсона конечным выводом является странность моральных свойств, из чего в дальнейшем нетрудно вывести их несуществование или ложность моральных суждений)[253]:

1. Моральные свойства и естественные* свойства являются разными свойствами.
2. Моральные свойства необходимо супервентны естественным* свойствам.
3. Отношения необходимой коэкстенсивности между разными свойствами являются странными.
4. Следовательно, отношения супервентности между моральными и естественными* свойствами являются странными.
5. Если отношения супервентности между моральными и естественными* свойствами являются странными, то моральные свойства являются странными.
6. Следовательно, моральные свойства являются странными.

Сам Ульсон признает, что посылка 3 (Юмовский Тезис) является наиболее уязвимой. Она признается далеко не всеми философами, поскольку отвергает коэкстенсивность не только моральных

[252] Olson J. Moral Error Theory. History, Critique, Defence. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 92
[253] Ibid.,

свойств с естестственными*, но и многих других, коэкстенсивность которых кажется вполне приемлемой. Можно привести несколько таких контрпримеров: свойство *быть равносторонним треугольником* и свойство *быть равноугольным треугольником*, свойство *быть числом 2* и свойство *быть положительным квадратным корнем из 4* (сторонники Тезиса могут настаивать, что это разные предикаты, указывающие на одно и то же свойство). В итоге аргумент становится зависим от решения чисто метафизического спора между сторонниками и противниками Юмовского Тезиса.

Поэтому Тристрам Макферсон предложил опереться не на Юмовский Тезис, а на два других, гораздо менее категоричных (они прямо не отрицают саму возможность необходимой коэкстенсивности или супервентности), но более убедительных. Он назвал их Грубая Связь (Brute Connection) и Скромный Юмовский (Modest Humean) тезис[254]:

(ГС) Нон-натуралист должен считать, что супервентность моральных свойств базовым (то есть естественным*) представляет собой грубую необходимую связь между разными свойствами.

(СЮ) Приверженность грубым необходимым связям между разными свойствами является значительным доводом против какого-либо взгляда.

Грубая связь между разными свойствами делает ее необъяснимой. Действительно, нон-натуралистам будет крайне трудно найти убедительное объяснение наличия такой связи между моральными и естественными* свойствами. Ульсон полагает, что нон-натуралисты могут объяснить эту связь с помощью определенных неестественных свойств, выступающих своего рода посредниками между моральными и естественными свойствами. Таким свойством могло бы стать второпорядковое свойство *быть делающим правильным* (property of being right-making). Если вернуться к примеру с гедонистическим утилитаризмом, то можно сказать, что свойство *максимизировать удовольствие* само обладает свойством *делать правильным* то действие, которому оно присуще. В результате такое действие и становится морально *правильным*. Необходимая связь объяснена. Конечно

---

[254] McPherson T. Ethical Non-naturalism and the Metaphysics of Supervenience // Shafer-Landau R. (ed.) Oxford Studies in Metaethics 7. Oxford, Oxford University Press, 2012 p. 217

же, не все согласятся признать подобные свойства-посредники, но сила аргумента оказывается ослабленной. Некоторые нон-натуралисты, например Шафер-Ландау, объясняют супервентность реализацией моральных свойств дескриптивными (естественными* в терминологии Ульсона), но не все нон-натуралисты согласны с его метафизикой моральных свойств.

Второй аргумент, предлагаемый Ульсоном, является эпистемическим – он стремится доказать, что моральное знание является странным. В отличие от приведенного выше варианта эпистемического аргумента, аргумент Ульсона ищет странность не в моральной интуиции, с помощью которой люди должны познавать моральные факты, а в характере морального знания.

По мнению Ульсона, строить аргумент на странности моральной интуиции неправильно, так как интуитивисты могут достаточно успешно прояснить эту нашу предполагаемую способность. Интуиция не является загадочным дополнительным чувством, наряду со зрением или слухом. Как пишет Филипп Стрэттон-Лэйк, интуитивисты утверждают, «что определенные моральные пропозиции могут быть познаны через интуицию не потому, что они думают, что мы обладаем подобным шестым чувством, но потому, что они считают эти пропозиции самоочевидными... Интуиция для них это не способ восприятия свойства, а способ схватывания истинности определенных (априорных) пропозиций... Я не вижу оснований, почему мы должны думать, что априорное знание требует такой загадочной способности»[255]. Тем не менее априорный и синтетический характер морального знания тоже делает его странным, даже без привлечения загадочной интуиции. На основании этого мы можем сформулировать следующий вариант эпистемического аргумента[256]:

1. Моральное знание требует синтетического априорного знания.

2. Синтетическое априорное знания является странным.

3. Следовательно, моральное знание требует знания, которое является странным.

4. Если моральное знание требует знания, которое является странным, то оно само является странным.

---

[255] Stratton-Lake P. Introduction // Stratton-Lake P. (ed.) Ethical Intuitionism: Re-evaluations. Oxford, Clarendon Press, 2002 p. 22

[256] Olson J. Moral Error Theory. History, Critique, Defence. Oxford, Oxford University Press, 2014 pp. 101-102

5. Следовательно, моральное знание является странным.

Слабость аргумента в его второй посылке. Проблема в том, что не только моральное знание требует априорного синтетического знания (АСЗ). Если мы признаем АСЗ странным (таким странным, что оно, скорее всего, невозможно), то нам придется отказаться не только от морального, но и от многих других видов знания. Например, многие философы считают философское и математическое знание примерами АСЗ. Такие очевидно истинные утверждения как: «Ничто не может быть полностью красным и зеленым в одно и тоже время» многими также причисляются к АСЗ. В итоге Ульсон приходит к выводу, что данная версия аргумента от странности не обладает высокой убедительностью.

Третий вариант аргумента, приводимый Ульсоном, касается мотивирующей силы моральных фактов. Хотя он дает немного другую формулировку по сравнению с приведенной нами выше, эти варианты аргумента достаточно похожи, и мы не будем рассматривать версию Ульсона отдельно. Он считает, что и его версия не отличается убедительностью. Моральные реалисты могут избежать вывода аргумента, заявив, что моральные свойства мотивируют не сами по себе, но лишь в сочетании с определенными желаниями агента (например, с желанием поступать правильно).

Наиболее сильная, по мнению Ульсона, разновидность аргумента от странности опирается на понятие нередуцируемой нормативности (irreducible normativity). Существует множество разновидностей нормативности, однако большинство из них редуцируемы к ненормативным понятиям. Примером такой нормативности могут служить правила этикета. В книге по хорошим манерам мы можем прочитать: «Вилку *следует* держать в левой руке, а нож в правой». Понятие *следует* является нормативным, оно требует определенных действий. Однако данное понятие можно редуцировать, сказав, что держать вилку в левой руке соответствует норме в рамках некоей реально существующей нормативной системы (этикета), где выражение «соответствует норме» уже не является нормативным, а просто констатирует факт соответствия определенного поведения тому, что требуется данной системой. Также ведут себя нормы, связанные с определенными социальными ролями: солдат/продавец/министр должны вести себя определенным образом, но это долженствование сводимо к ненормативным понятиям (например, понятию социальных ожиданий).

Требования морали, как кажется, нельзя редуцировать подобным образом. Они требуют определенного поведения независимо от каких-либо нормативных систем, созданных человеком, независимо от желаний людей и социальных ожиданий. Как мы видим, похожую идею высказывал Джойс, когда писал о внеинституциональных основаниях. Ульсон дает более формальное определение нередуцируемо нормативным фактам (к которым принадлежат моральные)[257]:

(ННФ) «сказать, что определенный факт F является нередуцируемо нормативным основанием для агента А, чтобы вести себя определенным образом, например повиноваться N, значит сказать, что факт F благоприятствует [counts in favour] тому, чтобы А повиновался N, где отношение благоприятствования [favouring relation] нередуцируемо нормативно».

Именно это отношение благоприятствования является странным и неприемлемым и делает такими же все моральные факты. Подобного отношения не существует. Опираясь на ННФ, Ульсон дает такую формулировку рассматриваемого варианта аргумента от странности:

1. Моральные факты подразумевают, что существуют факты, которые благоприятствуют определенному поведению, где отношение благоприятствования является нередуцируемо нормативным.
2. Нередуцируемо нормативные отношения являются странными.
3. Следовательно, моральные факты подразумевают странные отношения.
4. Если моральные факты подразумевают странные отношения, то моральные факты являются странными.
5. Следовательно, моральные факты являются странными.

По мнению Ульсона, этот аргумент является наиболее сильным из всех, так как он выделяет такую особенность, которая присуща только морали и не затрагивает никакие другие области. Нередуцируемая нормативность присуща только моральным фактам, и именно она делает их неприемлемыми. Противники МТО с этим не

---

257 Olson J. Moral Error Theory. History, Critique, Defence. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 122

согласятся. Они могут заявить, что отказ от моральных фактов из-за нередуцируемой нормативности вынудит нас отказаться и от многих других типов фактов (эпистемических, логических), которые тоже нередуцируемо нормативны. По мнению же Ульсона, остальные типы фактов можно успешно редуцировать.

Мы рассмотрели несколько вариантов аргумента от странности. Если посмотреть на них более внимательно, то нетрудно заметить, что они следуют одной и той же схеме. Сначала выявляется черта, которая присуща (в соответствии с общепринятым, интуитивно правильным представлением о морали) моральным фактам. Если мораль реальна, то она должна обладать этой особенностью. Такую неотъемлемую характеристику называют необсуждаемым обязательством (non-negotiable commitment). Разные версии аргумента предлагают разных кандидатов на роль такого обязательства – мотивирующую силу, предоставление особого рода оснований для действия, нередуцируемую нормативность. В таком случае утверждение, что моральным фактам присущи данные свойства, должно быть концептуально истинным. Моральные реалисты не могут, по мнению сторонников аргумента, его отвергнуть. Здесь они и попадают в ловушку. В своей второй части все виды аргумента утверждают, что эти свойства являются странными, и ничто с такими свойствами не существует. Из этого и вытекает ошибочность/ложность всех наших моральных утверждений.

Мы можем дать следующую общую схему аргументов от странности (НО – необсуждаемое обязательство):

1. Мораль привержена НО
2. НО является ложным.
3. Мораль является ущербной, а значит моральная теория ошибки верна.

Ущербность следует понимать как приверженность ложному НО.

Как же могут ответить на данный аргумент противники МТО? Нонкогнитивисты вообще не признают когнитивистскую семантику, общую для реалистов и сторонников МТО. Для них моральные высказывания не являются ошибочными, так как они в принципе не могут быть истинными или ложными. Однако нонкогнитивисты могут согласиться с выводом МТО о несуществовании моральных свойств. Реалисты же должны ответить на вызов аргумента от странности.

Поскольку в схематичной форме он состоит из двух основных посылок, то они могут отвергнуть любую из них, и аргумент утратит свою силу.

Часть реалистов, являющихся, как правило, натуралистами, отвергают первую посылку. По их мнению, мораль на самом деле не привержена проблемным НО, то есть эти обязательства не являются необсуждаемыми, и реалист вполне может их отвергнуть. Это пытался сделать Дэвид Бринк (подробнее об этом в главе 3) в своей статье 1984 года «Моральный реализм и скептические аргументы от разногласия и странности» («Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness»). Обязательством, которое отвергает Бринк, является мотивирующая и дающая основания сила моральных свойств. По мнению Бринка, моральные свойства реально существуют, но не мотивируют людей независимо от их желаний и убеждений и не дают им оснований для действия. То есть Бринк отвергает и мотивационный интернализм, и моральный рационализм. Он пишет следующее: «Не было хорошего основания, чтобы полагать, что интернализм истинен или чтобы полагать, что моральный реализм требует интернализма. Это означает, что моральный реалист может защищать экстернализм. В частности, установление мотивационной и дающей основания [reason-giving] силы моральных фактов должно подождать уточнения моральных фактов и желаний и интересов агентов»[258].

Сходным образом, некоторые другие философы отвергают то, что мораль дает нам основания для действия, независимо от желаний и целей агента (на странность таких оснований опирался вариант аргумента, предложенный Джойсом). Так поступает, например, Филиппа Фут. В своей статье «Мораль как система гипотетических императивов» она предлагает отказаться от широко распространенного представления о морали как системе категорических императивов, приложимых к каждому моральному агенту. Она пишет, что «нормативный характер моральных суждений не гарантирует их дающую основания силу. Моральные суждения нормативны, но таковы и суждения о манерах, положения клубных правил и многие другие. Почему первые должны давать основания для действия, в то время как другие нет?»[259] Человек вполне может, не впадая в иррациональность,

---

[258] Brink D. Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness // Australasian Journal of Philosophy. 1984. № 62 p. 115

[259] Foot P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives // The Philosophical Review. 1972. № 81(3) p. 310

отвергнуть требования морали, как не соответствующие его целям или интересам. Сторонники МТО могут, естественно, сказать, что такое представление о морали контринтуитивно и не соответствует нашим моральным понятиям.

Реалисты могут отвергнуть вторую из посылок схематического аргумента и заявить, что «странные» характеристики морали не являются такими уж странными или же сказать, что странность не мешает их реальному существованию. Многие нон-натуралисты поступают именно так. Моральные свойства для них реально существуют, не являются естественными свойствами и не редуцируются к ним. Эти свойства могут обладать мотивирующей силой, давать основания для действий и т. д. Моральные интуитивисты не видят ничего невозможного/мистического в существовании моральной интуиции, с помощью которой мы и познаем моральные свойства.

Для опровержения аргумента от странности реалисты могут выдвинуть контраргумент, получивший название аргумента от компаньонов по вине (companions in guilt argument). Основная идея аргумента в том, что моральные основания для действия не более странны, чем многие другие нормативные основания (normative reasons), такие как эпистемические или логические. Если же МТО верна, то мы должны сказать (в эпистемическом случае), что у нас нет никаких объективных, независимых от желаний оснований для любых наших убеждений, в том числе убеждения в правильности МТО. Получается, что МТО подрывает саму себя. Одна из версий этого аргумента была сформулирована Ричардом Роулэндом. Он называет свою версию аргументом от эпистемических оснований и дает такую формулировку[260]:

1. В соответствии с моральной теорией ошибки не существует категорических нормативных оснований.

2. Если не существует категорических нормативных оснований, то не существует эпистемических оснований для убеждения (epistemic reasons for belief).

3. Но эпистемические основания для убеждения существуют.

4. Следовательно, существуют категорические нормативные основания.

5. Следовательно, моральная теория ошибки ложна.

---

[260] Rowland R. Moral Error Theory and the Argument from Epistemic Reasons // Journal of Ethics & Social Philosophy. 2012. № 7(1) p. 1

Ключевым для аргумента является утверждение существования объективных, категорических оснований для наших убеждений. Роулэнд считает их существование очевидным: «Кажется, что есть основание для всех верить, что динозавры некогда бродили по земле, независимо от того, во что все хотят верить; все равно будет основание для меня верить, что я в моем кабинете пишу прямо сейчас, даже если эта вера сделает меня крайне несчастным или не будет способствовать любым из моих желаний. Два агента в одинаковой эпистемической ситуации, кажется, обладают одинаковыми эпистемическими основаниями, независимо от их желаний или целей или тех ролей, которые они играют, также как два человека, которые видят тонущего ребенка, кажется, обладают моральными основаниями для спасения ребенка, независимо от их желаний, целей или ролей»[261].

Сторонникам МТО будет весьма трудно отвергнуть существование подобных эпистемических оснований. Ведь в этом случае их противники могут заявить, что у них нет объективных оснований для признания самой МТО. Сторонники МТО, однако, могут отвергнуть первую посылку и заявить, что они отвергают существование не всех нормативных оснований, а только моральных. Эпистемические основания не настолько странны и вполне могут существовать.

Противники аргумента от странности и МТО в целом могут выдвинуть еще один аргумент, который прямо отвергает истинность МТО. Он получил название муровского аргумента (Moorean argument), так как аналогичен аргументу, выдвинутому Джорджем Муром в защиту существования внешнего мира. В том аргументе Мур попытался опровергнуть напрямую все теории, отвергающие внешний мир:

1. Если внешний мир не существует, то у меня нет рук.
2. У меня есть руки.
3. Следовательно, внешний мир существует.

По мнению Мура, существование его рук настолько очевидно и несомненно, что перевешивает убедительность любых теорий, из которых следует их несуществование; все эти теории должны быть ошибочными. Подобным образом реалисты могут указать на какой-

[261] Rowland R. Moral Error Theory and the Argument from Epistemic Reasons // Journal of Ethics & Social Philosophy. 2012. № 7(1) pp. 4-5

нибудь очевидный моральный факт и с его помощью доказать ошибочность МТО:

1. Если МТО истинна, то пытать ребенка для удовольствия не является морально неправильным.
2. Пытать ребенка для удовольствия является морально неправильным.
3. Следовательно, МТО ложна.

Сторонники МТО могут признать кажущуюся очевидность второй посылки, но объяснить ее не реальным существованием каких-либо моральных фактов, а фактами совершенно другого рода, например, фактами эволюции человека. Вторая посылка лишь кажется нам очевидной из-за того, что эволюция сформировала нас такими, какие мы есть, а не из-за того, что мы знаем моральные факты.

Опираясь на эти идеи о человеческой эволюции, некоторые философы выдвинули еще один аргумент в пользу МТО, который получил название аргумента эволюционного разоблачения/опровержения (evolutionary debunking argument), АЭР. Существует несколько вариантов аргумента, из которых мы рассмотрим один, эпистемический. Главная цель аргумента – подорвать эпистемический статус наших моральных убеждений через рассмотрение их этиологии, их происхождения. Другие аргументы сосредотачиваются на тех доводах и основаниях, которые можно привести за или против истинности моральных убеждений. АЭР сосредотачивает внимание на другом – на причинах возникновения у нас этих убеждений. Причем сторонники аргумента полагают, что это поможет им опровергнуть сами убеждения. Опровержение не будет прямым – они не стремятся доказать ложность убеждений, но стремятся лишить их обоснованности. Без обоснования моральные убеждения не могут претендовать на статус знания, из чего вытекает моральный скептицизм. То есть АЭР стремится достичь того же самого, что и эпистемические аргументы от странности.

Сторонники АЭР рассуждают следующим образом. Все наши убеждения имеют каузальное объяснение, у них у всех есть причины. Но причины могут быть разными. Если я формирую убеждение о том, что сейчас идет дождь, смотря в окно, то такая причина, как правило, достаточна, чтобы сделать мое убеждение обоснованным. Но если я нахожусь в подземном бункере, изолированном от окружающего мира, и формирую то же самое убеждение путем подбрасывания

монеты, то такая причина делает мое убеждение необоснованным. Оно вполне может быть истинным (по случайному совпадению действительно идет дождь), но не будет обоснованным и не будет являться знанием. Проблема подбрасывания монетки как способа формирования убеждений в том, что он никак не привязан к их истинности, не отслеживает ее (tracks the truth). В эпистемологии такое происхождение убеждения называется подрывающим опровергателем (undermining defeater).

По мнению сторонников АЭР, эволюция является одним из таких процессов по отношению к моральным убеждениям. Если мы предположим, что моральные свойства существуют объективно (как это делают реалисты), то мы можем спросить себя: насколько важным с эволюционной точки зрения было приобретение человеком возможности познавать эти свойства и формировать истинные убеждения о них? Сторонники аргумента утверждают, что совершенно неважным. В процессе эволюции главным, говоря упрощенно, является приспособленность к окружающей среде и способность оставить как можно больше потомства. Познание моральных свойств (если они существуют) далеко не всегда помогает в этом или даже препятствует. Еще Чарльз Дарвин писал, что если бы человеческая эволюция пошла по-другому и люди бы походили на пчел по своей социальной организации, «то нет ни малейшего сомнения, что наши незамужние женщины подобно пчелам-работницам считали бы священным долгом убивать своих братьев, матери стремились бы убивать своих плодовитых дочерей, – и никто не подумал бы протестовать против этого»[262].

Ричард Джойс в своей книге 2006 года «Эволюция морали» признает, что люди обладают моральным чувством (moral sense), то есть способностью и склонностью применять определенные моральные понятия, переживать моральные эмоции и выносить моральные суждения. Это чувство, однако, является продуктом естественного отбора, для которого истинность суждений совершенно не важна. Джойс утверждает, что «наши моральные убеждения являются продуктами процесса, который всецело независим от их истинности, что вынуждает признание того, что у нас нет оснований так или иначе поддерживать эти убеждения. Они *могут* быть истинными, но у нас нет оснований так думать».[263] Наша моральная интуиция не предназначена эволюцией для достижения истины.

---

[262] Дарвин Ч. Сочинения т. 5 М., Издательство АН СССР, 1953 с. 216
[263] Richard J. The Evolution of Morality. Cambridge, Mass., MIT Press, 2006 p. 211

Более формально мы можем сформулировать АЭР следующим образом (где p – любая оценочная, нормативная пропозиция):

1. Мы убеждены, что p, поскольку обладаем интуицией, что p.
2. Существует эволюционное объяснение нашей интуиции что p.
3. Эволюция не является отслеживающим истину (truth-tracking) процессом.
4. Следовательно, наше убеждение, что p, не является обоснованным и не является знанием.

Из заключения аргумента следует моральный скептицизм. Что могут возразить на это реалисты? Во-первых, они могут воспользоваться упоминавшимся выше аргументом от компаньонов по вине. Наши эпистемические убеждения тоже продукт эволюции. Если уж эволюция подрывает моральные убеждения, то она должна подрывать и эпистемические. Получается, что у нас нет никаких объективных эпистемических оснований для принятия АЭР. Реалисты могут отвергнуть теорию эволюции и заявить, что наша моральная интуиция дарована нам сверхъестественным творцом и в результате этого надежно отслеживает объективные моральные свойства. Такое возражение подходит, очевидно, лишь для теистов. Кроме этого реалисты могут отвергнуть вторую посылку аргумента и заявить, что эволюционные объяснения существуют далеко не для всех наших оценочных суждений. Некоторые из них вполне могут не иметь приспособительного (в биологически-эволюционном смысле) значения.

Также реалисты могут сказать, что мы воспринимаем моральные свойства не какой-то особой способностью (моральной интуицией), а болей общей способностью, например, рациональной интуицией. Она тоже является продуктом эволюции, но естественный отбор благоприятствовал способности постигать истинное положение дел в мире, поскольку рациональная интуиция воспринимает не только моральную реальность, но и, например, математическую, что необходимо для выживания. Именно для восприятия математики и других нужных истин развилась в процессе эволюции рациональная интуиция, а восприятие моральных истин стало лишь побочным продуктом этой способности.

Мы рассмотрели наиболее известные аргументы за и против МТО. Однако остается нерешенным вопрос – если МТО верна и все

наши моральные суждения ложны, то как нам следует на это реагировать? Здесь возможны три основных варианта: консервационизм (conservationism), аболиционизм (abolitionism) и фикционализм. Фикционализму будет посвящена следующая глава, а два первых варианта мы рассмотрим в этой.

Наиболее привлекательной позицией кажется консервационизм: да, моральные свойства не существуют, все наши моральные суждения ложны, но это никак не влияет на нашу моральную практику, на нашу повседневную жизнь. Но не является ли эта позиция внутренне противоречивой? По мнению ее некоторых сторонников, мы вполне способны на так называемое двухуровневое мышление и поведение, что и позволяет избежать противоречий. В момент философских, метаэтических размышлений мы признаем ложность моральных суждений. Однако в повседневной жизни мы продолжаем выносить эти суждения так же, как и раньше.

Этот подход развивает идею, предложенную в нормативной этике Р. М. Хэйром. Хэйр, сторонник утилитаризма, полагал, что мы можем мыслить по-утилитаристски в философском контексте и продолжать придерживаться обыденной морали в повседневной жизни. Ульсон описывает его позицию так: «Мы опираемся на не-Утилитаристское моральное представление и мышление, когда мы оказываемся в «морально вовлеченных» и повседневных контекстах и ... мы обращаемся к Утилитаристскому представлению и мышлению только в «отстраненных и критичных» контекстах»[264]. Джон Мэки разделял эту позицию и полагал, что МТО является теорией второго уровня и совершенно независима от и никак не влияет на моральные теории первого уровня (нормативные теории), и тем более не влияет на нашу моральную практику.

Для многих критиков МТО такая позиция неприемлема: как мы можем продолжать выносить моральные суждения и одновременно считать их все ложными? Криспин Райт называет это двуличием и неискренностью: «Большое неудобство этого взгляда в том, что ... он низводит моральный дискурс к неискренности [bad faith]. Что бы мы раньше ни думали, как только философия показывает нам, что мир непригоден для того, чтобы сделать истинными наши утверждения о правильном или неправильном или должном и т. д., разумной реакцией должен несомненно быть отказ от права делать любые

[264] Olson J. Moral Error Theory. History, Critique, Defence. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 192

подобные утверждения»[265]. Райт утверждает, что сущностной целью наших моральных суждений является истина, а значит из их ложности следует полный провал всей нашей моральной практики и необходимость отказа от нее. Сторонники МТО признают, что с семантической точки зрения моральные суждения нацелены на истину (МТО принимает когнитивистскую семантику). Однако в процессе социального взаимодействия у моральных суждений вполне может быть и другая цель – например, достижение социального согласия, установление порядка или разрешение конфликтов. Все эти цели суждения способны выполнять, даже будучи ложными. Нам не следует отказываться от морали. Для противников МТО такие рассуждения не будут убедительны.

Гораздо более радикальна позиция аболиционизма, призывающего нас отказаться от использования моральных понятий и вынесения моральных суждений. Эта точка зрения имеет мало приверженцев, поскольку, по мнению большинства, такой отказ приведет к катастрофическим последствиям для всего человеческого общества, если этот отказ вообще возможен. Аболиционисты с этим не согласны. Один из них, Ян Хинкфасс[266], полагает, что отказ от нашей нынешней моральной практики будет иметь благие последствия. Хинкфасс утверждает, что на самом деле наш моральный дискурс приносит вред, он ведет к элитизму, авторитаризму, усилению конфликтов и войне. Во многих конфликтах (в том числе в войнах) каждая из сторон считает себя морально правой, а другую сторону – аморальной. Моральные предписания формулируются, как правило, узкой группой людей (например, духовенством), а от остального общества требуется слепое и некритическое принятие этих предписаний.

К похожим выводам приходит Ричард Гарнер. Без морали люди гораздо быстрее придут к согласию по поводу многих важных вопросов. Мораль только «раздувает споры и делает компромисс трудным, а отсутствие настоящей истины [truth of the matter] открывает игру для всех желающих. Каждая возможная моральная ценность и аргумент могут столкнуться с противоположной ценностью и аргументом. Добавление морали [moral overlay] привносит новый уровень разногласий в любой спор, оно вводит неотвечаемые вопросы, которые заслоняют изначальный вопрос, которым всегда

[265] Wright C. Truth in Ethics // Wright C. Saving the differences: essays on themes from Truth and objectivity. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003 p. 184
[266] Hinckfuss I. The Moral Society: Its Structure and Effects. Australian National University, Departments of Philosophy, 1987

является некоторый практический опрос о том, что делать или поддерживать. «Моральный поворот» гарантирует, что участники будут уведены в сторону от реальной проблемы, и что разногласие потонет в риторике, сумбуре или метаэтике»[267].

Противникам аболиционизма это покажется малообоснованным и слишком радикальным. Мораль действительно может приводить к спорам и затруднять дискуссию, но можем ли мы обойтись вообще без нее? Мораль играет чрезвычайно важную роль в нашей жизни. Аболиционисты могут признать это, но попытаться заменить моральные суждение какими-то другими. Ваутер Флорис Калф в своей книге «Моральная теория ошибки» пишет, что аболиционисты (сам Калф эту позицию отвергает) могут попытаться заменить моральные суждения на суждения благоразумия или пруденциальные (prudential) суждения. В таком случае можно предложить следующий перевод[268]:

(ПБ) Помощь бедным является морально обязательной (morally obligatory).

(ПБ*) Я желаю жить в мире взаимного сотрудничества, и поскольку помощь бедным является хорошим средством достижения этой цели, я должен хотеть помогать бедным.

(ПБ**) Я желаю жить в мире взаимного сотрудничества, и если ты тоже, то поскольку помощь бедным является хорошим средством достижения этой цели, ты тоже должен помогать бедным.

Причем слово «должен» в переводах является выражением пруденциального долженствования, а не морального. Оно действует только при условии наличия желания: разумный человек должен желать средств для достижения желаемой цели. Для противников аболиционизма и МТО в целом подобная замена будет неравноценной. Моральный дискурс в его нынешнем виде, где долженствование не зависит от желаний, слишком важен. Сторонники МТО могут согласиться с этим и попытаться все-таки сохранить моральный дискурс путем его переосмысления. Именно это пытается сделать моральный фикционализм, который мы рассмотрим в следующей главе.

---

[267] Garner R. Abolishing Morality // Ethical Theory and Moral Practice. 2007. № 10(5) p. 502

[268] Kalf W. F. Moral Error Theory. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018 p. 191

Список литературы

1. Joyce R., Kirchin S. A World Without Values. Essays on John Mackie's Moral Error Theory. Berlin, Springer, 2010

2. Joyce R. The Evolution of Morality. Cambridge, MA, MIT Press, 2006

2. Joyce R. The Myth of Morality Cambridge, Cambridge University Press, 2002

3. Kalf W. F. Moral Error Theory. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018

4. Mackie J. L. Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth, Penguin Books, 1977

5. Olson J. Moral Error Theory. History, Critique, Defence. Oxford, Oxford University Press, 2014

6. Streumer B. Unbelievable Errors. An Error Theory about All Normative Judgements. Oxford, Oxford University Press, 2017

Глава 8. Моральный фикционализм

Фикционализм (в наиболее общем виде) в отношении какого-либо дискурса утверждает, что предложения этого дискурса являются ложными, но тем не менее полезными для нас, из-за чего этот дискурс и необходимо сохранить, несмотря на его ложность. В последнее время фикционалистские теории появились и приобрели относительную популярность в самых разных областях: существует модальный фикционализм (фикциями являются возможные миры), математический фикционализм (фикциями являются числа), социальный фикционализм (фикциями являются те или иные социальные сущности, например, нации) и так далее.

Все эти разновидности фикционализма следуют трем главным принципам: фактуальности, квази-фикциональности и полезности.[269] Рассмотрим каждый из них более подробно.

(Факт) Каждое кажущееся утверждение соответствующего типа действительно является утверждением, то есть чем-то, что

[269] Kroon F., McKeown-Green J., Brock S. A critical introduction to fictionalism London, Bloomsbury Academic, 2018 p. 93

может быть истинным или ложным; оно выражает пропозицию; оно является репрезентацией (аккуратной или нет) того, как обстоят дела. Оно может обладать истинностным значением (truth-apt).

Принцип фактуальности утверждает когнитивистскую позицию относительно соответствующих дискурсов. Если брать моральный фикционализм (МФ), то мы можем сказать, что моральные утверждения (по крайней мере, при их буквальном понимании) действительно нечто утверждают и могут быть истинными или ложными. Это противопоставляет МФ различным видам нонкогнитивизма, для которых моральные утверждения являются выражением чувств, предписаний, установок, принятия норм и так далее.

(Квази-фикц) Каждое утверждение p соответствующего типа напоминает утверждения о фиктивных объектах постольку, поскольку нормой принятия (norm of acceptance) или согласия (assent) для утверждений этого типа является не истина, а истина в фикции или истории F. Эта истина в фикции F понимается одним из стандартных путей, которым понимается это понятие в литературной фикции: или в терминах истины утверждения p с прибавлением «В фикции F» (то есть «В фикции F p») или в терминах притворства (pretence), базирующегося на фикции F.

Данный принцип носит название принципа **квази**-фикциональности, поскольку заявляется лишь аналогия, а не полное тождество, соответствующего дискурса и художественных произведений. Математика или мораль для фикционалистов не являются в буквальном смысле литературными произведениями, но лишь похожи на них. Это сходство и раскрывает данный принцип. Оно состоит в том, что в рассматриваемом дискурсе и в художественной литературе действует одна и та же норма принятия. Поясним это на примере, сравнив обычное и литературное утверждение. Все мы примем и согласимся с двумя следующими утверждениями, одно из которых касается реального мира, а другое – выдуманного:

(1) Джо Байден является президентом США.

(2) Шерлок Холмс является частным детективом.

Хотя мы принимаем каждое из этих утверждений, мы принимаем их на разных основаниях. Первое мы примем, поскольку оно истинно. Второе мы тоже примем, но не из-за его истинности: это утверждение ложно, так как Шерлок Холмс никогда не существовал и не был детективом. Мы принимаем его, поскольку в рамках литературных произведений, рассказов Конан Дойла, Шерлок Холмс действительно является частным детективом. Оно является истинным в фикции F, где F – тот или иной рассказ Конан Дойла (или все они вместе).

Как видно из формулировки принципа, истину в фикции F можно понимать двояко. В зависимости от этого фикционализм делится на два вида – фикционализм содержания (content fictionalism) и фикционализм силы (force fictionalism):

(Фсод) При обычном произнесении предложения дискурса D утверждается некоторое содержание, однако утверждаемое содержание отличается от буквального.

В соответствии с данной разновидностью фикционализма, когда человек произносит предложение: «Шерлок Холмс является частным детективом», он действительно делает утверждение, однако утверждает он не то, что Холмс является детективом (такое утверждение было бы ложным), а то, что, *в соответствии с произведениями Конан Дойла*, Шерлок Холмс является частным детективом. То есть содержание предложения включает в себя скрытое добавление или префикс, поэтому данную разновидность фикционализма называют иногда префикс-фикционализмом. В таком виде утверждение является истинным.

(Фсил) При обычном произнесении предложения дискурса D содержание, выражаемое предложением, на самом деле не утверждается, вместо этого выполняется другой речевой акт.

В данной разновидности фикционализма реальное содержание предложения остается неизменным, однако речевые акты при произнесении предложений (1) и (2) оказываются разными, хотя мы можем этого и не замечать. Какой же именно речевой акт происходит вместо утверждения? По мнению большинства философов, наиболее подходящим является притворство (pretense, make-believe). Мы только притворяемся, что утверждаем нечто, подобно тому, как актер на сцене притворяется, что он – Гамлет или Макбет.

Последним основным принципом фикционализма является принцип полезности.

(Полез) Вклад, вносимый продолжением участия в данном дискурсе, является достаточно весомым для продолжения этого участия. Вклад, как теоретический, так и практический, достаточен для того, чтобы продолжать делать кажущиеся утверждения в рамках дискурса, несмотря на то, что полагаемые дискурсом объекты не существуют, и утверждения (понимаемые буквально) являются ложными.

Именно приверженность принципу полезности отличает фикционалистов от аболиционистов, считающих, что от соответствующего дискурса следует вообще отказаться. Для того, чтобы быть полезными, дискурс или теория необязательно должны быть истинными. МФ, например, признает, что полагаемые моральным дискурсом объекты (моральные свойства) не существуют, но это никак не уменьшает полезности нашей моральной практики. Так зачем же мы будем от нее отказываться?

Дав краткую характеристику фикционализму вообще, мы теперь можем перейти к его моральной разновидности, то есть к МФ.

(МФ) Моральный дискурс является или должен являться фикциональным дискурсом.

Фикциональный дискурс, упоминаемый в определении, это дискурс подчиняющийся трем вышеописанным принципам фактуальности, квази-фикциональности и полезности. Данное нами определение неоднозначно, моральный дискурс в нем либо является, либо должен являться фикциональным. Дело в том, что существует две разновидности МФ, одна из которых утверждает, что наш актуальный моральный дискурс уже является фикциональным, а вторая – что он не таков, но должен таким стать. Первая разновидность получила название герменевтического МФ, а вторая – революционного МФ. В оставшейся части главы мы рассмотрим по одному представителю каждой из этих двух разновидностей МФ.

(ГМФ) Моральный дискурс является фикциональным дискурсом.

Самой известной теорией, принадлежащей к ГМФ, является теория Марка Эли Калдерона, наиболее полно изложенная им в книге 2005 года «Моральный фикционализм»[270].

Свою теорию Калдерон считает разновидностью нонкогнитивизма (о нем подробнее в главе 8), поскольку при произнесении моральных предложений мы на самом деле ничего не утверждаем, не выражаем убеждение, которое полагаем истинным. На первый взгляд, это противоречит принципу фактуальности, который гласит, что «каждое кажущееся утверждение соответствующего типа действительно является утверждением, то есть чем-то, что может быть истинным или ложным». На самом деле противоречия нет. Дело в том, что необходимо различать семантику и прагматику нашего морального дискурса. Семантически, то есть при рассмотрении предложений, которые произносятся, фикционализм Калдерона согласен с когнитивистами: моральные предложения могут быть истинными или ложными, они выражают моральные пропозиции, которые приписывают объектам моральные свойства, они не являются выражением чувств и эмоций и так далее. Прагматически, при рассмотрении самого акта произнесения моральных предложений, фикционализм Калдерона является нонкогнитивизмом: речевым актом, который мы совершаем, является не утверждение моральной пропозиции, а другой акт, например притворное утверждение или квази-утверждение.

Для прояснения своей позиции Калдерон приводит несколько собственных определений ключевых терминов, которые мы тоже сейчас рассмотрим. Нонкогнитивизм он рассматривает как позицию об установках, вовлеченных в моральное принятие (moral acceptance) тех или иных предложений:

(Нонког$_{\text{калд}}$) Принятие морального предложения состоит в установках, отличных от убеждения в моральной пропозиции.

Традиционно нонкогнитивизм связан с еще двумя позициями, одной негативной, а другой – позитивной. Эти две позиции – нонфактуализм и экспрессивизм.

(Нонфакт$_{\text{калд}}$) Содержание морального предложения не состоит в выражении какой-либо пропозиции, поскольку оно не выражает никакую.

---

[270] Kalderon M. Moral Fictionalism. Oxford, Clarendon Press, 2005

(Экспрес$_{калд}$) Содержание морального предложения всецело состоит в некогнитивных установках, передаваемых при его произнесении.

Калдерон согласен с нонкогнитивизмом, но отвергает позиции нонфактуализма и экспрессивизма. Свою фикционалистскую позицию он определяет как сочетание фактуализма и нонкогнитивизма, то есть нонкогнитивистский фактуализм. Моральные предложения имеют стандартную реалистскую семантику, выражают моральные пропозиции и так далее. Но при их произнесении мы не выражаем убеждения в их истинности, что и сближает моральный дискурс с художественным: при произнесении предложения «Шерлок Холмс – частный детектив», мы **не** верим в то, что существует некий Шерлок Холмс, который действительно является частным детективом. Отталкиваясь от этих рассуждений, Калдерон дает следующее определение фикционализма:

(Фикц$_{калд}$) «Предложения из целевого класса выражают пропозиции, которые репрезентируют предполагаемый предмет [subject matter]. Тем не менее, при принятии предложения S из целевого класса компетентные носители языка, которые понимают S, не убеждены в выражаемой пропозиции. Более того, при произнесении S компетентные носители языка, которые понимают S, не утверждают выражаемую пропозицию; скорее, они выполняют особый лингвистический акт квази-утверждения. В то время как искренние утверждения обычно передают убеждение в выражаемой пропозиции, искренние квази-утверждения этого не делают»[271].

Важнейшим для теории является понятие квази-утверждения (quasi-assertion), именно оно делает теорию Калдерона разновидностью нонкогнитивизма. Однако он не дает однозначного определения этого понятия. Калдерон пишет: «Как мы можем положительно охарактеризовать квази-утверждение? Возможно, нет однозначного ответа на этот вопрос. Минимальная отрицательная характеристика квази-утверждения (как отличного от утверждения выражаемой пропозиции) является существенной...»[272]. Самое главное, что при

[271] Kalderon M. Moral Fictionalism. Oxford, Clarendon Press, 2005 p. 112
[272] Kalderon M. Moral Fictionalism. Oxford, Clarendon Press, 2005 p. 119-120

произнесении моральных предложений мы ничего не утверждаем, а выражаем некую установку.

В поддержку своей теории Калдерон предлагает целый ряд аргументов. Он выстраивает свои аргументы как несколько дилемм, встающих перед нами, и доказывает, что мы должны принять одну из сторон дилеммы. В результате мы должны прийти к фикционалистской теории Калдерона. В общем виде его аргументация такова:

1. Существует два главных взгляда на природу нашего морального дискурса: когнитивизм и нонкогнитивизм. Существуют аргументы, доказывающие, что мы должны отвергнуть когнитивизм.

2. Существует две главных разновидности нонкогнитивизма: нонфактуализм и фактуализм. Существуют аргументы, доказывающие, что мы должны отвергнуть нонфактуализм.

3. Следовательно, мы должны принять фактуалистский нонкогнитивизм (фикционализм) в отношении морали.

Первую дилемму Калдерон разрешает, доказывая неверность когнитивизма. Когнитивизм по Калдерону утверждает, что моральное принятие состоит в моральных убеждениях. Однако наше отношение к разногласиям по поводу моральных оснований для действия (disagreement about reasons) показывает несостоятельность когнитивизма.

Когда мы расходимся, несогласны друг с другом по поводу неморальных оснований, у нас возникает нестрогая обязанность (lax obligation) провести дальнейшее исследование и выяснить, как же обстоят дела на самом деле. Представим себе, например, двух врачей, лечащих одного и того же пациента. Один врач считает, что сыпь, появившаяся у больного, является основанием для того, чтобы утверждать наличие у пациента серьезного заболевания. Другой врач с ним не согласен и считает сыпь побочным эффектом приема лекарств. В данном случае у нас имеется разногласие по поводу неморальных оснований: основанием для какого именно вывода (о наличии болезни или о побочном эффекте) считать сыпь? В подобных случаях, по мнению Калдерона, у несогласных сторон возникает обязанность провести дальнейшее исследование и выяснить, чем на самом деле является сыпь. Обязанность является нестрогой в том смысле, что она может быть перекрыта другой, более важной обязанностью. Если в

больницу привезут умирающего пациента, то врачи должны будут отложить выяснение причин сыпи и помочь новому пациенту. Однако обязанность выяснения причин остается. Пренебрежение этой обязанностью будет иррациональным, врачей можно будет обвинить в халатности.

В случае моральных оснований дела обстоят совсем по-другому. Возьмем двух человек, христианина фундаменталиста и атеиста. Они обсуждают женщину, которая собралась сделать аборт. Она хочет этого, так как узнала от врачей, что есть высокий риск рождения больного ребенка. Атеист считает это веским моральным основанием для аборта, он считает аборт морально допустимым в этом случае. Христианин категорически против. Они согласны по всем фактическим вопросам, им известна одна и та же информация о состоянии женщины, однако они расходятся по вопросу морального статуса основания для аборта. В этой ситуации у двух сторон нет никакой, даже нестрогой, обязанности проводить дальнейшие исследования и выяснять, является ли аборт морально допустимым. Каждый из них может твердо придерживаться своих принципов, и, самое главное, их нельзя обвинить в иррациональности.

Эти ситуации Калдерон называет случаями моральной непреклонности или неуступчивости (moral intransigence). В подобных случаях нет никакого расхождения в фактических убеждениях сторон, единственное расхождение – в одобрении/неодобрении фактов, что и доказывает правоту нонкогнитивизма. Моральное принятие не состоит в наличии убеждения, которое может быть истинным или ложным. Более формально аргумент от моральной неуступчивости можно сформулировать так:

1. Если существуют когнитивные моральные принятия, то в случае некоторых разногласий о моральных основаниях имеется нестрогая обязанность провести дальнейшее исследование, и существуют моральные разногласия, при которых моральная уступчивость непозволительна.

2. Не существует моральных разногласий, при которых моральная уступчивость не позволительна (т. е. моральная уступчивость позволительна во всех случаях моральных разногласий).

3. Следовательно, не существует когнитивных моральных принятий (т. е. всякое моральное принятие некогнитивно).

Следующая дилемма встает между разновидностями нонкогнитивизма: нонфактуализмом и фактуализмом. Калдерон считает, что нонфактуализм (эмотивизм, прескриптивизм и так далее) не может справиться с проблемой Фреге-Гича (подробнее в главе 9), а фактуализм легко с ней справляется.

Калдерон рассматривает следующий проблемный аргумент формы modus ponens[273]:

(P1) Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

(P2) Лгать неправильно.

(C) Следовательно, заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

Аргумент должен быть валидным, но для нонфактуалистов он быть таким не может. Они отказались от стандартной реалистской семантики моральных предложений. Во второй посылке «лгать неправильно» для нонфактуалистов выражает эмоцию неодобрения или предписание воздержаться от лжи (или что-то еще, в зависимости от конкретной теории). Первая посылка имеет гипотетитческую форму, а значит «лгать неправильно» уже не может выражать неодобрения. В результате значение выражения «лгать неправильно» в двух посылках становится разным, и аргумент теряет валидность. Здесь, по мнению Калдерона, ГМФ имеет решающее преимущество. Как мы писали выше, фикционализм признает традиционную реалистскую семантику морального дискурса: «лгать неправильно» в обоих посылках выражает одно и тоже, а именно, приписывание акту лжи определенного свойства. Аргумент получается валидным, каким он и должен быть.

По мнению некоторых критиков, в частности Мэти Эклунда[274], это решение проблемы Фреге-Гича можно считать только отчасти успешным. С семантической точки зрения с решением действительно все в порядке, заключение следует из посылок. Однако теория Калдерона является фикционализмом и имеет нестандартную

[273] Kalderon M. Moral Fictionalism. Oxford, Clarendon Press, 2005 p. 57

[274] Eklund, Matti, "Fictionalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/fictionalism/>

(отличную от реалистской) прагматику: когда человек использует аргумент о лжи в своем рассуждении, он, произнося вторую посылку, ничего не утверждает, не выражает убеждения, которое может быть истинным или ложным, а совершает речевой акт квази-утверждения. Возникает вопрос: как в таком случае человек, исходя из посылок, может прийти к заключению? Для реалистов проблемы здесь нет: если человек примет посылки и отвергнет заключение, то его убеждения будут логически несовместимы, и его можно будет обвинить в иррациональности. Однако в фикционализме у него этих противоречивых убеждений нет, так как, принимая вторую посылку, человек не выражает какого-либо убеждения. Именно на эту слабость ГМФ указывает Мэтти Эклунд. По его мнению, аргумент о лжи должен быть хорошим и убедительным, но в фикционализме он таким быть не может. Эклунд пишет следующее: «Можно обоснованно волноваться, что рассматриваемое фикционалистское решение не помогает на самом деле решить проблему Фреге-Гича. Поскольку тот, кто актуально предлагает аргумент подобный этому, будет предлагать хороший аргумент. Но для того, чтобы это было так, то, что аргументирующая сторона актуально выражает предложением посылки, должно предоставлять хорошее основание для принятия того, что она актуально выражает предложением заключения. Поскольку то, что аргументирующая сторона актуально выражает, отличается с точки зрения фикционализма от того, что произносимые ей предложения выражают семантически, для фикционалиста недостаточно указать, как предложения (P1) и (P2), если их понимать буквально, выражают пропозиции, из которых логически следует пропозиция, выражаемая предложением (C), если его понимать буквально. Моральный фикционалист Калдерона сталкивается с проблемой формулировки теории, которая учитывает тот факт, что актуально предлагаемый аргумент является валидным».[275]

Калдерон ответил на критику Эклунда в статье «Моральный фикционализм, проблема Фреге-Гича и разумный вывод»[276]. По мнению Калдерона, приведенная Эклундом проблема является для ГМФ не проблемой, а скорее вызовом, на который теория способна ответить. Калдерон подчеркивает, что оригинальная проблема Фреге-

[275] Eklund, Matti, "Fictionalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/fictionalism/>

[276] Kalderon M. Moral fictionalism, the Frege-Geach problem, and reasonable inference // Analysis. 2008. № 68(2). pp. 133-143

Гича касается отсутствия логического следования (entailment) между посылками и заключением. Эту проблему ГМФ решает. Проблема, на которую указывает Эклунд, касается реального психологического процесса человека, использующего аргумент для вывода (inference) следствия из посылок. Она действительно требует от ГМФ решения и это решение, по мнению Калдерона, возможно.

Чтобы решить проблему Эклунда, Калдерон вновь возвращается к моральному принятию и квази-утверждению. Для фикционалистов моральное принятие не является утверждением и не выражает убеждения в истинности соответствующей пропозиции. В результате действительно возникает трудность при рассмотрении вывода заключения (C) из посылок (P1) и (P2). Тем не менее квази-утверждение является по Калдерону смесью когнитивных и некогнитивных установок и аффектов. В качестве одного из компонентов оно включает желание в смысле направленного внимания (desire in the directed attention sense). Это понятие было предложено Т. М. Скэнлоном, и его можно определить следующим образом[277]:

(ЖНВ) Для организма желать p означает, что мысль о p продолжает представляться организму в благоприятном свете, так что его внимание настойчиво направлено в сторону факторов, которые представляются как говорящие в пользу p.

Когда человек желает p в этом смысле, то он рассматривает p в благоприятном свете, постоянно обращает свое внимание на само p и на все те обстоятельства, события и какие-либо соображения, которые говорят в пользу p. Если вернуться к аргументу о лжи, то человек, морально осуждающий ложь в (P2) и (C), будет иметь негативное желание по отношению ко лжи и принуждению своего младшего брата ко лжи. Остается условная посылка (P1). Что же выражает она? Калдерон пишет следующее: «Естественно представлять установку, вовлеченную в принятие условного утверждения, как функциональное состояние более высокого порядка [higher-order functional state], которое структурирует аффективную чувствительность [affective sensibility] говорящего – а конкретнее, как тенденцию обладать аффектом, вовлеченным в принятие консеквента, при обладании аффектом, вовлеченным в принятие антецедента... Она также включает

[277] Schroeder, Tim, "Desire", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/desire/>

одобрение этой аффективной чувствительности»[278]. Говоря проще, эмоции и аффекты человека, принимающего условную посылку (P1), устроены так, что если он осуждает антецедент посылки («лгать неправильно»), то он будет осуждать и его консеквент («заставлять своего младшего брата лгать неправильно»). Получается, что, приняв посылки (P1) и (P2), человек не может не принять вывода (C), не впав в противоречие. Однако противоречивыми будут не его убеждения (как у реалистов), а его аффекты. Это решение Калдерона весьма сходно с решением проблемы Фреге-Гича квази-реализмом Саймона Блэкберна (про него рассказано в главе 10) и разделяет с ним все уязвимости и недостатки. Многим философам оно покажется неприемлемым.

Как мы говорили, фикционализм Калдерона является герменевтическим. В соответствии с его теорией мы уже сейчас, в нашей реальной моральной практике являемся фикционалистами. Когда мы говорим: «Убивать плохо», мы **не** выражаем убеждения в том, что убивать плохо. Мы лишь квази-утверждаем это, то есть выражаем смесь когнитивных и некогнитивных установок, одним из компонентов которой является желание (в данном случае негативное) в смысле направленного внимания в отношении убийства. Многие противники ГМФ сомневаются, что эта картина правильно отражает нашу моральную практику.

По мнению Мэтью Крисмана, ГМФ противоречит нашей феноменологии морального принятия. В случае очевидных фикциональных дискурсов (например, когда мы рассказываем вымышленные истории) у нас имеется особая феноменология. Крисман пишет, что в таких ситуациях очевидна «феноменология притворства среди обычных носителей языка: в парадигмально фикциональных случаях нам кажется, что мы действуем понарошку [under some pretence]; часто мы способны даже выразить основные черты притворства или сказать, что именно мы притворно считаем истинным»[279]. Но когда мы произносим моральные суждения, нам совершенно не кажется, что мы лишь притворно нечто утверждаем. Мы убеждены в истинности наших суждений. Если наш моральный дискурс не отличается от сказок и художественных произведений, то он утрачивает необходимый ему авторитет и важность. Крисман утверждает: «Мораль является важным институтом для кооперации и совместного проживания; если бы мораль актуально воспринималась ее приверженцами как

[278] Kalderon M. The trouble with terminology // Philosophical Books. 2008. № 49(1) p. 39
[279] Chrisman M. A dilemma for moral fictionalism // Philosophical Books. 2007. № 49(1) p. 7

разновидность притворства, она вполне могла бы потерять свою эффективность в выполнении этой функции»[280].

Более формально аргумент можно сформулировать следующим образом (p – любая моральная пропозиция, в истинности которой мы убеждены):

1. Если мы притворяемся, что p, то нам будет казаться (будет присутствовать соответствующая феноменология), что мы притворяемся, что p.

2. Нам не кажется, что мы притворяемся, что p.

3. Следовательно, мы не притворяемся, что p.

4. Если ГМФ был бы истинен, то мы бы притворялись, что p.

5. Следовательно, ГМВ не является истинным.

Сторонник ГМФ может отвергнуть первую посылку и возразить, что моральный дискурс всего лишь аналогичен художественному, но не тождественен ему во всех отношениях. Одно из таких различий касается как раз феноменологии. Мы притворяемся, что утверждаем нечто, когда произносим моральные суждения, но мы этого не замечаем, так как соответствующая феноменология отсутствует. При таком решении проблемы феноменологии ГМФ придется признать наличие у людей массового, широко распространенного и глубокого заблуждения относительно того, какие речевые акты они совершают, участвуя в моральном дискурсе. Для многих это будет неприемлемым следствием. Наличие такой повсеместной ошибки кажется слишком невероятным. Калдерон с этим не согласен. Ошибка в отношении совершаемых речевых актов – это ошибка относительно сложного философского, эпистемологического вопроса, и нет ничего необычного в том, что все люди (за исключением небольшой горстки метаэтиков) ее совершают. Как пишет Калдерон, «моральный фикционализм не обязательно привержен пересмотру каких-либо из наших явно моральных позиций. Скорее, моральный фикционализм привержен пересмотру определенных изощренных эпистемологических убеждений о природе этих [моральных] позиций... Произнося моральное

[280] Ibid., p. 7

высказывание, компетентные носители языка обычно считают, что утверждают выражаемую моральную пропозицию. Но если герменевтический моральный фикционализм истинен, это является ошибкой – компетентные носители языка всего лишь квази-утверждают моральные предложения»[281]. Люди ошибаются не в вопросах морали, а только в вопросах эпистемологии.

Другой разновидностью морального фикционализма является революционный моральный фикционализм, РМФ. Он не согласен с позицией ГМФ, что наш моральный дискурс является фикциональным, но настаивает на желательности того, чтобы он таким стал. То есть он предлагает всем нам совершить революцию – отказаться от старого морального дискурса и принять новый. Впрочем, эта революция не будет слишком радикальной – она затронет не содержание морали, а только ее форму. Люди должны осознать, что все наши моральные высказывания ложны, но слишком важны для нас. Нам следует их сохранить, но уже в виде полезной фикции. Изменения коснутся лишь совершаемых нами речевых актов: вместо утверждения мы будем совершать притворное утверждение.

(РМФ) Моральный дискурс должен являться фикциональным дискурсом.

Наиболее известной РМФ теорией является теория, предложенная Ричардом Джойсом. В оставшейся части главы мы подробно ее рассмотрим.

В предыдущей главе мы видели, что Джойс в своей книге «Миф о морали» выступает в поддержку моральной теории ошибки. Он согласен с тем, что моральные свойства являются метафизически странными и не существуют. Из-за этого все наши моральные высказывания оказываются ложными. В результате перед нами встает выбор: оставить все как есть (консервационизм), полностью отказаться от морального дискурса (аболиционизм) или изменить наш моральный дискурс (фикционализм).

Третий вариант, по мнению Джойса, является наиболее привлекательным. Консервационизм представляется ему наиболее слабой позицией: если мы узнали, что все моральные утверждения ложны, нам будет очень трудно делать вид, что ничего не произошло

[281] Kalderon M. Moral Fictionalism. Oxford, Clarendon Press, 2005 p. 141

и продолжать использовать моральный дискурс без изменений. В результате перед нами встает выбор между аболиционизмом и РМФ. Джойс стремится показать, что мораль слишком важна и незаменима, и отказываться от нее совсем не следует. Моральный дискурс обладает целым рядом достоинств, которые и должны склонить нас в сторону РМФ, поскольку все эти достоинства никуда не исчезнут, если мы будем продолжать пользоваться моралью как полезной фикцией.

Во-первых, моральный дискурс психологически удобен для нас. Мы привыкли совершать моральные суждения, хвалить или осуждать поступки людей с точки зрения морали, говорить о долге, правах, добродетелях и пороках, справедливости и так далее. Эти понятия глубоко укоренены в нашем мышлении и практической жизни. Возможно, мы и способны от них отказаться, но это потребует от нас коренной перестройки всей нашей психологии и социальной жизни.

Во-вторых, моральный дискурс играет важную практическую роль в координации поведения людей, достижения социального согласия и кооперации. Моральные суждения используются для разрешения как межличностных, так и общественных конфликтов, для принятия и обоснования политических решений и так далее.

Еще одна функция морального дискурса, на которую Джойс обращает особое внимание, состоит в преодолении акрасии, то есть слабости воли человека (акрасия – совершение человеком не того поступка, который кажется ему наиболее правильным, а другого). Рассмотрим упрощенный пример с моральным запретом на воровство. У нас есть практические, пруденциальные основания не воровать: существуют высокие риски попасться и быть посаженным в тюрьму. Отказ от воровства соответствует нашим долгосрочным интересам. Причем этот отказ, чтобы быть эффективным, должен стать постоянной и долгосрочной привычкой; даже одна кража может разрушить эту привычку и привести в конечном итоге к систематическому нарушению закона. Мы понимаем, что в наших интересах такую привычку сформировать и стараемся это сделать. Проблема в том, что воля человека слаба и часто не может противиться искушению. Человек может понимать, что воровство действительно не соответствует его интересам, но сейчас (когда обстоятельства благоприятны, никто его не заподозрит и так далее) ему очень хочется украсть. В результате он поддается искушению и совершает кражу. Как мы видим, соображения благоразумия сами по себе не в состоянии защитить человека от акрасии. Здесь и необходима мораль. Моральные запреты абсолютны и не терпят исключений. Если человек усвоит их, то совесть,

внутренний регулятор поведения, не позволит ему совершить кражу даже при самых благоприятных обстоятельствах. Джойс пишет: «Тот простой факт, что я обосновано убежден, что совершение φ в моих лучших интересах, сам по себе не обеспечивает совершение мной φ. Люди эпистемически несовершенные создания, и даже когда мы достаточно умны, чтобы видеть, где лежит правильный ответ, вмешивающиеся факторы, подобные слабости воли, страсти, апатии и т. д., могут стать препятствиями для совершения правильного действия. Особенным несовершенством является, как выражается Гоббс, «извращенное желание немедленной выгоды» – то, на что Юм возлагал вину за «всяческий беспорядок и хаос, сокрушения и несчастья», добавляя, что человек должен принять «любое средство, которым он может наложить на себя ограничение и защититься от этой слабости». Моральное мышление, как я доказываю, как раз является таким средством, поскольку оно служит для укрепления самоконтроля против такой практической иррациональности. Если личность верит, что совершение φ требуется авторитетом, которого она не может избежать, если она наделяет его «необходимостью быть сделанным» [must-be-doneness] ..., то она с большей вероятностью совершит действие»[282].

Для иллюстрации этой функции морали Джойс приводит историю Одиссея и сирен: «Это напоминает решение Одиссея быть привязанным к мачте своего корабля для того, чтобы не поддаваться песни сирен. Ситуация, в которой он принял это решение, была такой, в которой он был свободен от искушения, но он был достаточно проницателен, чтобы предвидеть потерю контроля»[283]. Нам всем следует стать похожими на Одиссея и принять всю нашу прежнюю мораль, но уже в виде полезной фикции.

Большинство противников РМФ без колебаний согласятся, что мораль чрезвычайно важна и полезна для нас. Вопрос лишь в том, сможет ли мораль, воспринимаемая как простая фикция, продолжать выполнять все свои функции?

Во-первых, может возникнуть вопрос: если моральные свойства на самом деле не существуют (в этом РМФ солидарен с теорией ошибки), то почему вообще люди должны следовать моральным предписаниям? Инструментальная ценность морали, на которую ссылается Джойс, не делает ее соблюдение обязательным. Мораль как фикция не может требовать от человека категорического и

[282] Joyce R. The Myth of Morality Cambridge, Cambridge University Press, 2002 p. 184
[283] Ibid., p. 224

абсолютного соблюдения своих предписаний. Джойс действительно отвергает существование объективных, внеинституциональных моральных оснований для действия (экстернализм оснований), однако он признает объективные внеинституциональные пруденциальные основания. Пруденциальные основания или основания благоразумия связаны с личным благополучием человека или его объективными интересами. Предполагается, что эволюция наделила людей стремлением к личному благополучию, желанием преследовать свои интересы. Вследствие этого у любого рационального человека есть основания, чтобы быть благоразумным и преследовать собственные интересы. Далее Джойс утверждает, что мораль возникла и закрепилась в ходе человеческой эволюции именно потому, что ее нормы отвечали интересам людей. В результате у человека все же имеются объективные основания для следования морали, просто это не моральные, а пруденциальные основания.

Во-вторых, критик РМФ может поставить под сомнение саму возможность эффективного принятия моральной фикции. Пусть у нас есть пруденциальные основания для того, чтобы быть моральными, и нам об этом известно. Но как мы можем строго следовать морали, считать ее авторитетной, если мы знаем о ее фиктивности? Как мы решаем стать моральными? По мнению Джойса, никакого сознательного решения не нужно. Мы вполне способны постепенно сформировать привычку следовать предписаниям морали, даже зная о ее фиктивном статусе. В реальной жизни все еще проще: подавляющее большинство людей уже следуют (более или менее) моральным нормам и признают их авторитет. После того, как они узнают о РМФ, в их жизни мало что поменяется. Джойс пишет: «Решение принять мораль как фикцию не является непрерывно продолжающимся расчетом, который кто-либо делает снова и снова. Мы не говорим, что некто входит в магазин, чувствует искушение украсть, решает принять мораль как фикцию и, делая это, укрепляет свое благоразумное, хотя и колеблющееся, решение не красть. Скорее, решение принять моральную точку зрения является чем-то случившемся в прошлом личности и сейчас представляет собой привычный образ мысли – это то, что Юн Эльстер называет «предварительное обязательство» [precommitment]... Самая идея существования «решения» принять фикцию является придумкой философов. Скорее более вероятно, что

личность воспитывается своими родителями, поначалу принимая моральные предписания на веру»[284].

Список литературы

1. Eklund, Matti, "Fictionalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/fictionalism/

2. Joyce R. The Myth of Morality Cambridge, Cambridge University Press, 2002

3. Kalderon M. Moral Fictionalism. Oxford, Clarendon Press, 2005

4. Kalderon M. Moral fictionalism, the Frege-Geach problem, and reasonable inference // Analysis. 2008. № 68(2). pp. 133-143

5. Kroon F., McKeown-Green J., Brock S. A critical introduction to fictionalism. London, Bloomsbury Academic, 2018

[284] Joyce R. The Myth of Morality Cambridge, Cambridge University Press, 2002 p. 184 pp. 223-224

Глава 9. Эмотивизм и прескриптивизм

Нонкогнитивизм (НК), как видно из приставки «нон» в названии, можно рассматривать как отрицание основной идеи когнитивизма, который утверждает, что моральные предложения репрезентируют мир и могут быть истинными или ложными. Большинство философов согласны с таким представлением о НК, но немного по-разному его конкретизируют. Как правило, суть теории сводят к двум тезисам – семантическому и психологическому.

Марк ван Роойен[285] формулирует их следующим образом:

1. Семантический нонкогнитивизм: главной функцией повествовательных моральных предложений не является репрезентация или описание мира в том же смысле, в каком это делают другие повествовательные предложения.

2. Психологический нонкогнитивизм: состояние сознания, которое конституирует принятие морального утверждения, не является

[285] Roojen M. Metaethics. A Contemporary Introduction. London, Routledge, 2015 p. 142

когнитивным состоянием, то есть таким состоянием, которое репрезентирует мир как существующий тем или иным образом.

Еще одна формулировка приводится Роойеном в его статье[286] из Стэнфордской философской энциклопедии:

1. Семантический нонфактуализм: неверно, что предикативные моральные предложения выражают пропозиции или обладают существенными условиями истинности. Их содержание неуместно оценивать как полноценно истинное или ложное.

2. Психологический нонкогнитивизм: неверно, что состояния сознания, конвенционально выражаемые моральными произнесениями, являются убеждениями или ментальными состояниями, находящимися на когнитивной стороне разделения на когнитивное и некогнитивное.

Немного другую формулировку дает Мэтью Бедке. Он включает в свое определение не только отрицательный тезис, но и положительный, позитивно раскрывающий природу моральных выражений и суждений[287]:

1. Лингвистический нонкогнитивизм: (негативная часть) нормативное выражение «N» не имеет дескриптивного содержания в соответствии со своим конвенциональным значением, поэтому оно не способно помочь предложениям, в которых встречается, описать возможное состояние мира через их конвенциональное значение; (позитивная часть) значение «N» или предложения, в котором оно встречается, следует связывать с руководством, направлением действий (action-guiding).

2. Психологический нонкогнитивизм: (негативная часть) неверно, что нормативные суждения, утверждающие нормативный статус N, являются похожими на убеждения установками, которые репрезентируют определенную характеристику мира с помощью

[286] van Roojen, Mark, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>

[287] Bedke M. Cognitivism and non-cognitivism // McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017 pp. 293-294

утверждения статуса N; (позитивная часть) нормативные суждения имеют более конативную, направляющую действия природу.

Часто позитивную часть большинства нонкогнитивистских теорий выделяют в отдельный тезис, называя его экспрессивизмом. В таком случае позитивные части из определений Бедке могут служить самостоятельным определением экспрессивизма. Похожее, но немного отличающееся, определение экспрессивизма для определенного дискурса D дается Джеймсом Сиасом в статье «Этический экспрессивизм» из Интернет Энциклопедии Философии[288]:

1. Семантический идеационализм (semantic ideationalism): значение или семантическое содержание утверждений в D дано в некотором смысле теми ментальными состояниями, которые они выражают.

2. Психологический нонкогнитивизм: утверждения в D выражают характерно некогнитивные ментальные состояния. Эти состояния отличаются направлением соответствия мира сознанию.

Опираясь на эти определения, мы можем выделить два центральных различия между когнитивизмом и экспрессивизмом относительно морального дискурса.

1. Семантическое различие. В соответствии с когнитивизмом, моральные утверждения/предложения обладают условиями истинности и выражают пропозиции, которые могут быть истинными или ложными. В соответствии с экспрессивизмом, моральные утверждения/предложения не обладают условиями истинности и не выражают пропозиции, которые могут быть истинными или ложными.

2. Психологическое различие. В когнитивизме моральные утверждения/предложения выражают убеждения, то есть ментальные состояния, нацеленные на репрезентацию мира. В экспрессивизме моральные утверждения/предложения выражают конативно-аффективные состояния, например эмоции или желания. Данное различие часто объясняется с помощью понятия направления соответствия.

Убеждение имеет идущее от сознания к миру направление соответствия (mind-to-world direction of fit): успешное, то есть истинное,

[288] Sias J. Ethical Expressivism // https://iep.utm.edu/eth-expr

убеждение должно соответствовать положению дел в мире, имеющимся фактам. Его цель – репрезентация мира таким, каков он есть.

Желание и подобные ему состояния имеют идущее от мира к сознанию направление соответствия (world-to-mind direction of fit): для того, чтобы желание было успешным, то есть исполненным, мир должен измениться и стать соответствующим тому, чего желал человек. Его цель не репрезентация, а изменение мира. Именно поэтому желания тесно связаны с действием и мотивацией.

В результате сочетания семантического идеационализма и психологического НК экспрессивизм переносит акцент с природы предполагаемых моральных ценностей (то есть свойств или фактов) и их описания в моральном дискурсе на моральное оценивание, то есть на активность людей. Причем это оценивание состоит в выражении некогнитивных установок, таких как желания или эмоции. Адам Картер и Мэтью Крисман назвали это смещение акцента «центральным экспрессивистским маневром» («the core expressivist maneuver»): «В поисках удовлетворительного описания моральной мысли и практики, этические экспрессивисты побуждают нас спрашивать не о природе этической *ценности* [ethical *value*], но скорее о природе этических *оценок* [ethical *evaluations*]. Их ответ на последний из этих вопросов, как правило, утверждает определенное интересное различие между этическими оценками и описаниями мира»[289]. С ними согласен и один из известнейших современных экспрессивистов Алан Гиббард: «Экспрессивистская стратегия заключается в изменении вопроса. Не спрашивай прямо, как определить «добро» … Спрашивай, какие состояния сознания выражают этические утверждения»[290]. В результате экспрессивистам нет необходимости обращаться к метафизическим вопросам о реальности моральных свойств или фактов и их соотношении с естественными. Впрочем, подавляющее большинство из них являются антиреалистами в моральной метафизике и отвергают объективное существование моральных ценностей.

Перед рассмотрением отдельных теорий необходимо коснуться вопроса терминологии. Мы рассматриваем нонкогнитивизм и экспрессивизм как два взаимосвязанных тезиса – отрицательный и положительный. В этом смысле все рассматриваемые в этой и последующей главах теории принадлежат и к НК, и к экспрессивизму (кроме теории Хэара). Однако следует заметить, что иногда

---

[289] Carter A., Chrisman M. Is epistemic expressivism incompatible with inquiry? // Philosophical Studies. 2012. № 159. p. 324
[290] Gibbard A. Thinking how to live. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003 p. 6

экспрессивизмом называют лишь современные нонкогнитивстские теории – квази-реализм Блэкберна или норм-экспрессивизм Гиббарда, а ранние нонкогнитивистские теории (эмотивизм Айера и Стивенсона) относят к предшественникам экспрессивизма. Мы этому словоупотреблению следовать не будем.

Различные варианты НК предлагают свою позитивную картину функционирования морального дискурса. Как мы говорили, они не отрицают осмысленности морального языка, но предлагают разные варианты того, в чем эта осмысленность заключается, какое именно ментальное состояние выражают моральные утверждения. В этой и следующих двух главах мы рассмотрим наиболее известные нонкогнитивистские теории. Данная глава будет посвящена ранним вариантам НК – эмотивизму и прескриптивизму, в ее конце мы подробно остановимся на двух из самых серьезных проблем для всех представителей НК – проблеме моральной установки и проблеме Фреге-Гича. Появление последней заставило нонкогнитивистов пересмотреть свои позиции и привело к появлению современных вариантов НК – квазиреализма Блэкберна, норм-экспрессивизма Гиббарда и др. Они будут рассмотрены в следующей главе. Еще одна глава будет посвящена теориям, сочетающим различные элементы когнитивизма и НК.

Но, прежде чем рассматривать эмотивизм и прескриптивизм, мы остановимся на общих соображениях и аргументах в пользу НК. В чем же видят сторонники НК преимущество этого направления? Можно выделить два главных преимущества.

Во-первых, НК прекрасно согласуется с натуралистской картиной мира. Нонкогнитивисты являются антиреалистами – они отрицают объективное существование моральных свойств, а значит, им не надо думать над тем, как согласовать их существование с современной научной картиной мира. Если философ придерживается натурализма, то в метаэтике перед ним встает выбор между четырьмя основными позициями: 1. нередуктивный натурализм, 2. редуктивный натурализм, 3. моральная теория ошибки, 4. нонкогнитивизм. Сторонник НК может заявить, что слабость первых двух теорий состоит в признании реального существования моральных свойств. Все попытки вписать их в природный мир обречены на провал, поскольку они (здесь нонкогнитивист может воспользоваться аргументом от странности) являются слишком странными и радикально отличаются от всех естественных свойств. Остается выбор между двумя последними вариантами. Здесь приверженцы НК могут сказать, что их

теория лучше объясняет практическую природу морали, то есть упомянуть второе из преимуществ.

Во-вторых, НК успешнее всех остальных теорий объясняет практичность морального дискурса, то есть его влияние на нашу мотивацию к действиям. Он лучше согласуется с такой популярной доктриной, как мотивационный интернализм суждения.

Как мы говорили при обсуждении нон-натурализма в главе 2, главный тезис когнитивизма трудносовместим с двумя другими популярными положениями, в результате чего перед когнитивистами встает непростая задача по их согласованию. Они вынуждены отвергнуть какой-либо из этих тезисов, чтобы спасти свою теорию. К данным трем тезисам относятся мотивационный интернализм, юмовская теория мотивации и сам когнитивизм относительно моральных суждений:

(МотИнт) Существует необходимая (или даже концептуальная) связь между моральным суждением и мотивацией.

(ЮТМ) Желание является необходимым компонентом мотивации.

(КогнСужд) Моральное суждение выражает убеждение в истинности моральной пропозиции (то есть в существовании морального факта).

Нонкогнитивистам не приходится жертвовать ни одним из первых двух положений, они могут отвергнуть третье. Более того, их теория способна объяснить, почему истинен мотивационный интернализм. Если наши моральные суждения являются выражением конативных установок, то их связь с мотивацией становится очевидной. Это преимущество НК стало основой наиболее известного и сильного аргумента в пользу этой теории, получившего название мотивационный аргумент или аргумент от мотивации. Мы рассмотрим его более подробно, начав с формулировки Майкла Смита. Он приводит ее в качестве реконструкции взглядов Дэвида Юма, к которому, по общему мнению, и восходит данный аргумент.

Юм в своем «Трактате о человеческой природе» писал о влиянии нравственности на аффекты и действия людей: «Если бы нравственность не оказывала естественного влияния на человеческие аффекты и действия, напрасно было бы так старательно внушать ее и

ничто не было бы более бесплодным, чем то множество правил и принципов, которые мы встречаем в таком изобилии у всех моралистов…она оказывает влияние на наши аффекты и действия и выходит за пределы спокойных и равнодушных суждений нашего ума. Все это подтверждается обыденным опытом, который учит нас, что люди часто руководствуются своим долгом, воздерживаются от одних поступков вследствие признания их несправедливыми и побуждаются к другим вследствие признания их обязательными. Но если нравственность оказывает влияние на наши действия и аффекты, то отсюда следует, что она не может иметь своим источником разум; это потому, что один лишь разум, как мы уже доказали, никогда не может иметь такого влияния. Нравственность возбуждает аффекты и производит или предотвращает поступки. Разум сам по себе в этом отношении совершенно бессилен. Следовательно, правила морали не являются заключениями нашего разума. Я думаю, никто не станет отрицать правильность этого заключения…»[291].

Основываясь на этом отрывке из Юма, Майкл Смит формулирует следующую версию мотивационного аргумента[292]:

1. Действия являются продуктами желаний агентов о том, как должны обстоять дела, и его убеждений о том, что они могут сделать для достижения этого.

2. Люди обычно действуют в соответствии со своими моральными взглядами.

3. Тот факт, что люди обычно действуют в соответствии со своими моральными взглядами, крайне тяжело объяснить, если обладание моральными взглядами – это просто наличие убеждений о том, как обстоят дела, но легко объяснить, если обладание моральными взглядами – это наличие желаний о том, как должны обстоять дела.

4. Следовательно, обладание моральными взглядами – это наличие желаний о том, как должны обстоять дела.

Первая посылка представляет собой юмовскую теорию мотивации, согласно которой для мотивирования агента к совершению

[291] Юм Д. Сочинения в двух томах. т. 1 Москва, Мысль 1996 с. 498-499
[292] Smith M. The Motivation Argument for Non-Cognitivism // Pigden C. (ed.) Hume on Motivation and Virtue. Palgrave Macmillan, 2009 pp. 105-121

действия необходимо наличие двух независимых и не сводимых друг к другу компонента: убеждения и желания. Вторая посылка выражает мотивационный интернализм, утверждение о связи между моральными взглядами и действиями людей. Однако в этой формулировке остается неясным статус интернализма, является ли он простым эмпирическим обобщением, истинным в большинстве, но не во всех, случаях, или он представляет собой необходимое утверждение? Другая формулировка мотивационного аргумента, предложенная Шафером-Ландау[293], избегает этой неясности. Шафер-Ланлау называет свою версию нонкогнитивистским аргументом (сам он сторонником НК не является):

1. Необходимо, если человек искренне судит, что действие правильно, то человек мотивирован до некоторой степени действовать в соответствии с этим суждением.

2. Взятые сами по себе, убеждения не мотивируют и не порождают мотивационно эффективных состояний.

3. Следовательно, моральные суждения не являются убеждениями.

Для успешности аргумента сторонникам НК необходимо показать не просто эмпирическое наличие связи искренних моральных суждений и мотивации, но необходимый характер этой связи. Для этого они могут воспользоваться мысленным экспериментом Ричарда Хэара[294]. Представим, что миссионер приезжает на остров каннибалов, вооруженный грамматическим справочником, в котором указаны эквиваленты некоторых английских слов в языке каннибалов. По невероятному совпадению, эквивалентом слова «добрый» («good»), которое Оксфордский словарь английского языка определяет как «наиболее общее прилагательное для похвалы» («the most general adjective of commendation»), является совершенно одинаково звучащее слово «добрый». Хэар уверен, что пока миссионер использует данное слово оценочно, а не дескриптивно, никаких проблем во взаимопонимании с каннибалами не должно возникнуть. Впрочем, со временем миссионер может заметить странность: он и каннибалы

[293] Shafer-Landau R. 2003. Moral Realism: A Defence. Oxford: Oxford University Press. p. 121

[294] Hare R. The Language of Morals. Oxford, Clarendon Press, 1952 pp. 148-149

применяют слово к разным объектам. Он называет добрыми людей смиренных, мягких и т. д., а каннибалы применяют это слово к тем людям, которые собрали наибольшее количество скальпов. Хэар подчеркивает, что в этой ситуации нет морального недопонимания: и миссионер, и каннибалы используют слово «добрый» в одном и том же оценочном смысле. Однако, очевидно, что ссылаются они на совершенно разные свойства, черты людей, хотя иногда эти свойства могут и совпадать. Никакой систематической корреляции между референтами «добрый» в языках миссионера и каннибалов нет. Тем не менее между ними есть подлинное разногласие – когда каннибалы настаивают, что собравший много скальпов человек добрый, а миссионер отвергает это, они действительно несогласны друг с другом. Но как это возможно? Именно из-за того, что «добрый» и другие моральные термины обладают не дескриптивным, а оценочным значением. Значение «добрый» сводится к похвале, то есть к определенному эмоционально окрашенному акту. Следует заметить, что данный мысленный эксперимент очень походит и является предшественником мысленного эксперимента с Землей-двойником, который рассматривается в главе 3.

По мнению Роойена[295], мысленный эксперимент Хэара можно использовать для обоснования мотивационного интернализма. Из него следует:

1. Искреннее утвердительное использование «Ф является добрым» хвалит Ф (вывод из мысленного эксперимента Хэара).

2. Является лингвистически уместным искренне хвалить Ф, если и только если ты одобряешь Ф (правдоподобное предположение).

Поскольку подлинные утверждения требуют искренности, а искренность требует принятия того, что ты утверждаешь, то можно сделать вывод:

3. Искреннее утвердительное использование «Ф является добрым» является лингвистически уместным, если и только если ты судишь, что Ф является добрым.

---

295 Roojen M. Metaethics. A Contemporary Introduction. London, Routledge, 2015 pp. 60-61

Из этих трех положений следует, что суждение о том, что нечто является добрым, представляет собой (или включает) одобрение этого, то есть эмоционально-аффективное состояние. Мотивационный интернализм подтвержден. НК идет еще дальше и утверждает, что моральное суждение полностью исчерпывается этим аффективно-эмоциональным состоянием, в нем отсутствует репрезентативный компонент.

В оставшейся части главы мы рассмотрим ранние варианты НК, эмотивизм и прескриптивизм, начав с версии эмотивизма, предложенной Айером.

Алфред Джулс Айер (1910-1989) был сторонником логического позитивизма, чьи представители претендовали на разработку последовательно научной философии и окончательное преодоление метафизики. Значительную часть своего внимания они сосредотачивали на философии языка и пытались найти критерий, отделяющий осмысленные научные предложения (пропозиции) от псевдонаучных и бессмысленных предложений метафизики.

В своей работе «Язык, истина и логика» Айер предложил такой критерий, названный принципом верификации. Он пишет так: «Принцип верификации, как предполагается, снабжает критерием, благодаря которому можно определить, является предложение буквально осмысленным (literally meaningful) или же нет. Простой способ его сформулировать заключается в том, чтобы сказать, что предложение обладает смыслом, если и только если выраженная им пропозиция является либо аналитической, либо эмпирически верифицируемой»[296]. Эта формулировка является упрощенной, и Айер вносит в нее коррективы по ходу книги, но суть принципа остается прежней.

Если следовать принципу, то предложения можно разделить на три основных категории:

1. Априорные аналитические предложения логики и математики. Они представляют собой тавтологии, не несущие содержательной информации об окружающем мире и истинные благодаря языковой конвенции. Но это не делает их бессмысленными: «Говоря, что аналитические пропозиции лишены фактуального содержания и, следовательно, что они не говорят ничего, мы не предполагаем, что они

[296] Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010 с. 14-15 (перевод изменен)

бессмысленны тем способом, которым бессмысленны метафизические выражения. Ибо хотя они не дают нам никакой информации о какой-либо эмпирической ситуации, они просвещают нас, иллюстрируя способ, которым мы употребляем определенные символы»[297].

2. Апостериорные синтетические предложения эмпирических наук и повседневной жизни. Они говорят о фактах и должны быть связаны с опытом, чтобы быть осмысленными.

3. Бессмысленные предложения метафизики, которые невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть с помощью опыта. «Так что высказывание считается нами метафизическим, только если оно не является тавтологией и, кроме того, не может в какой-либо степени подтверждаться возможным наблюдением»[298].

Здесь перед Айером и возникает проблема: что делать с предложениями этики? Можно ли вписать их в эмпиристскую философию языка? Как кажется, они не попадают в первые две категории, но и не являются бессмысленными. Айер признает эту проблему и для ее решения предлагает свою метаэтическую теорию эмотивизма: «Говорится, что «высказывания о ценностях» являются подлинно синтетическими пропозициями, но они ни в коем случае не могут быть представлены как гипотезы, используемые для предсказания хода наших ощущений; и, соответственно, само существование этики и эстетики как отраслей спекулятивного знания является непреодолимым возражением против нашего радикального эмпиристского тезиса. Перед лицом этого возражения наша задача – дать такое объяснение «суждений о ценностях», которое было бы и само по себе удовлетворительным, и согласовывалось бы с нашими общими эмпиристскими принципами. Мы будем стремиться показать, что постольку, поскольку высказывания о ценностях значимы, они являются обычными «научными» высказываниями; а если они не научны, то и не значимы в буквальном смысле слова, а являются просто выражениями эмоций, которые не могут быть ни истинными, ни ложными»[299].

Айер делит все моральные предложения на четыре класса, причем трудность представляет только четвертый:

1. Определения моральных терминов – этот класс касается только значения слов.

[297] Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010 с. 113
[298] Ibid., с. 195-196
[299] Ibid., с. 147

2. Описания феноменов морального опыта и их причин – этот класс относится к феноменологии и психологии, он просто описывает опыт человека.

3. Наставления к моральной добродетели – такие призывы, как «Будь честен!», не утверждают какие-либо факты, а лишь призывают к определенному поведению.

4. Собственно моральные суждения – такие суждения, как «Убивать невинных людей плохо».

Четвертый класс является проблемой для эмпириста, поскольку: 1. в отличие от «Будь честен!», суждения этого класса, как кажется, утверждают некие факты; 2. в отличие от метафизических утверждений вроде «Абсолют есть добро», они кажутся осмысленными; 3. в отличие от эмпирических утверждений вроде «Кошка сидит на коврике», они не являются верифицируемыми.

Прежде чем предложить свое решение проблемы, Айер рассматривает, чтобы затем отвергнуть, различные попытки интерпретации моральных суждений. Может быть, высказывания о моральных ценностях можно перевести в высказывания об эмпирических фактах? Такая редукция сделала бы их приемлемыми для эмпиристов, но для этого необходимо дать дескриптивное определение таким терминам, как «благо» или «правильное». Айер рассматривает две попытки дать подобное определение – утилитаризм и субъективизм: «То, что их можно перевести, утверждают те этические философы, которых обычно называют субъективистами, а также философы, известные как утилитаристы. Ибо утилитарист определяет справедливость действий и благость целей с точки зрения удовольствия, счастья или удовлетворенности, которые они вызывают; а субъективист – с точки зрения чувства одобрения, которое в отношении них имеет некоторая личность или группа людей. Каждый из этих типов определения делает моральные суждения подклассом психологических или социологических суждений, и по этой причине они для нас весьма привлекательны»[300]. Однако все эти попытки обречены на неудачу.

Чтобы показать это Айер рассуждает следующим образом: «Мы отвергаем субъективистский взгляд, что называть действие правильным или вещь благой – значит, сказать, что они повсеместно одобряются, поскольку несамопротиворечиво утверждать, что некоторые повсеместно одобряемые действия неправильны, или что

[300] Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010 с. 149

некоторые повсеместно одобряемые вещи не являются благими… Подобный аргумент фатален и для утилитаризма. Мы не можем согласиться, что называть действие правильным – значит, говорить, что из всех действий, возможных в данных обстоятельствах, оно вызвало бы, или, скорее всего, вызовет наибольшее счастье, или наибольший перевес удовольствия над страданием, или наибольший перевес удовлетворенного желания над неудовлетворенным, поскольку мы находим, что несамопротиворечиво говорить, что иногда ошибочно совершать действие, которое в действительности, или в возможности, приведет к наибольшему счастью, или к наибольшему перевесу удовольствия над страданием, или к наибольшему перевесу удовлетворенного желания над неудовлетворенным»[301]. Более формально аргумент можно сформулировать так:

1. Если какая-либо редукция моральных терминов к дескриптивным верна, то для каждого морального предложения П существует синонимичное ему дескриптивное предложение П*.

2. Если два предложения П и П* синонимичны, то конъюнкция одного с отрицанием другого является противоречием.

3. Для любого морального предложения П, его конъюнкция с отрицанием предполагаемого синонимичного предложения П* никогда не является противоречием.

4. Следовательно, никакая редукция моральных терминов к дескриптивным не верна.

Как мы видим, аргумент направлен против возможности анализа моральных терминов, то есть против их априорной, аналитической редукции к терминам дескриптивным. Он не учитывает возможность апостериорного, синтетического отождествления моральных и дескриптивных свойств, предложенного, например, корнельскими реалистами (о них рассказано в главе 3). Эти теории были выдвинуты гораздо позже публикации книги Айера.

Еще одну возможную интерпретацию этических суждений Айер называет абсолютистской: «Признавая, что нормативные этические понятия несводимы к эмпирическим понятиям, мы, казалось бы,

[301] Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010 с. 150

оставляем открытым путь "абсолютистскому" взгляду на этику; т.е. взгляду, что высказывания о ценностях подконтрольны не наблюдению, как подконтрольны обычные эмпирические пропозиции, но только таинственному "интеллектуальному созерцанию"»[302]. Этот взгляд следует отвергнуть, прежде всего, из-за эпистемологических проблем, поскольку у нас нет критерия для разрешения возможных конфликтов между интуициями разных людей: «…если невозможно обеспечить некоторый критерий, посредством которого можно разрешить конфликт между интуициями, простая апелляция к интуиции в качестве теста обоснованности пропозиции бесполезна. Но в случае моральных суждений такого критерия дать нельзя»[303].

Айер утверждает, что все трудности можно разрешить, если признать, что этические суждения ничего не утверждают, а выражают эмоции судящего. Когда мы говорим, что «Убивать невинных людей плохо», мы ничего не утверждаем, мы не приписываем убийству какое-либо свойство. Мы выражаем эмоцию – наше неодобрение убийства. Особо следует отметить, что предложение не сообщает о наличии у нас эмоции, в каком случае его можно было бы перефразировать как: «Я не одобряю убийство невинных людей». При такой интерпретации предложение остается утверждением, просто утверждает оно наличие у говорящего эмоции неодобрения. Если говорящий искренен, то предложение будет истинным. В результате у нас получается субъективистская разновидность когнитивизма. Теория Айера эту интерпретацию отвергает: моральное высказывание не утверждает наличие эмоции, а служит ее непосредственным выражением. Точно так же мы могли бы выразить наше неодобрение междометием «Фуу!», а одобрение «Ура!».

Наличие моральных терминов ничего не добавляет к содержанию высказывания, так же как не добавило бы произнесение этого высказывания особым тоном или с междометием в конце. Например, моральное высказывание о конкретном случае кражи «Ты поступил неправильно, украв эти деньги» по фактической информации ничем не отличается от «Ты украл эти деньги». А общее высказывание: «Красть деньги плохо» и вовсе лишено фактуального значения и лишь выражает отрицательное отношение говорящего к кражам; его можно представить как «Красть деньги**!!**» (это формулировка самого Айера) или «Красть деньги. Фуу!».

---

[302] Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010 с. 152
[303] Ibid., с. 152

Поясняя это, Айер пишет следующее: «Наличие этического символа в пропозиции ничего не добавляет к его фактуальному содержанию. Так, если я говорю кому-то: "Ты поступил неправильно, украв эти деньги", – я не утверждаю ничего более, нежели я просто сказал бы: Ты украл эти деньги". Добавляя, что это действие неправильно, я не делаю никакого дополнительного высказывания о нем. Я просто выказываю относительно него свое моральное осуждение, как если бы я сказал: "Ты украл эти деньги" – каким-то особенно ужасным тоном, или написал бы это предложение, снабдив его какими-то специальными восклицательными знаками. Интонация или восклицательные знаки ничего не добавляют к буквальному значению предложения. Они просто служат для демонстрации того, что выражение данного предложения сопровождается определенными чувствами у говорящего. Если теперь я обобщу свое предыдущее высказывание и скажу: "Красть деньги неправильно", – я образую предложение, не имеющее фактуального значения, т.е. не выражающее пропозицию, которая может быть истинной или ложной. Это как если бы я написал: "Красть деньги!!", – где форма и толщина восклицательных знаков показывает, согласно принятому соглашению, что особый сорт морального неодобрения – это чувство, которое они выражают. Ясно, что здесь нет ничего такого, о чем говорилось бы, что оно может быть истинным или ложным»[304]. Но это не означает, что моральные предложения вовсе лишены значения – они обладают так называемым эмотивным значением (emotive meaning), то есть выражают, подобно междометиям и восклицаниям, эмоции говорящего, его одобрение или неодобрение соответствующего положения дел.

Однако здесь появляется проблема. Если моральные высказывания не могут быть истинными или ложными, то люди не могут противоречить друг другу, высказывая противоположные мнения по тому или иному вопросу. Ведь произносимые ими предложения будут лишь выражением разных эмоций, и реального разногласия не возникнет. Айер признает это – в строгом смысле моральных разногласий не существует: «Другой человек может не согласиться со мной по поводу неправильности кражи в том смысле, что у него не будет тех же чувств в отношении кражи, которые есть у меня; и он может рассориться со мною по поводу моих моральных настроений. Но он не может, строго говоря, мне противоречить»[305]. Но не является ли

[304] Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010 с. 154
[305] Ibid., с. 154

такая точка зрения слишком контринтуитивной? По мнению Айера, не является, поскольку большинство или даже все так называемые моральные разногласия можно свести к разногласию по фактическим вопросам: мы не спорим о ценностях, мы спорим о фактах. Если мы осуждаем поступок как плохой, а наш оппонент с этим несогласен, то мы обратимся к фактам для доказательства нашей позиции: поступок привел к смерти человека, сделал несчастными большое число людей и т. д. Наш оппонент тоже будет приводить эмпирические аргументы: совершивший поступок не знал о возможных последствиях, он совершил его под воздействием внешнего принуждения и т. д. Если спорящие воспитывались в одной среде и обладают одинаковыми ценностями (то есть одинаковыми эмоциональными реакциями), то спор может прийти к благополучному разрешению и стороны сойдутся на чем-то одном. Но в случае различия в ценностях спор может зайти в тупик и никакие аргументы не смогут убедить спорящие стороны: «Но если случилось так, что наш оппонент подвергся отличному от нашего процесса моральной "обработки", так что, признавая все факты, он все же не согласен с нами относительно моральной ценности рассматриваемых действий, то мы прекращаем попытку убедить его с помощью аргументации. Мы говорим, что с ним невозможно спорить, потому что у него искажено или не развито моральное чувство; а это означает просто то, что он применяет множество ценностей, отличных от наших собственных. Мы чувствуем, что наша собственная система ценностей лучше, и, следовательно, говорим о его системе в таких уничижительных терминах. Но мы не можем выдвинуть какие-то аргументы, чтобы показать, что наша система лучше»[306]. Отсутствие аргументов и доказывает, что разногласия о ценностях не являются подлинными разногласиями, а лишь выражением разных эмоций. Впрочем, для противников эмотивизма эта позиция может показаться слишком радикальной и противоречащей здравому смыслу: очень часто люди считают себя несогласными друг с другом именно по поводу моральных ценностей. Сторонники и противники абортов, например, могут признавать одни и те же факты о беременности и развитии эмбриона, но все равно спорить об их допустимости с моральной точки зрения.

Из-за этой и других проблем теорию Айера часто называют слишком грубой и примитивной. Например, Майкл Ридж говорит о

---

[306] Ibid., с. 159-160

«печально известном своей грубостью эмотивизме»[307] («notoriously crude emotivism») Айера. Эта теория особенно уязвима перед проблемами, которые будут рассмотрены в конце главы: проблемой моральной установки и проблемой Фреге-Гича.

Теория Айера не является единственной представительницей эмотивизма. Еще одна версия, получившая большее признание, была предложена Чарльзом Стивенсоном. Одна из главных целей эмотивизма Стивенсона – предложить более убедительную теорию значения моральных высказываний/предложений, способную учесть такие черты морального дискурса, как разногласие или мотивирующая сила. Для этого Стивенсон разрабатывает общую теорию значения, которую затем применяет к морали.

Стивенсон придерживается так называемой психологической теории значения, которая связывает значение с психологическим процессом, являющимся причиной или следствием использования знака. В своей книге «Этика и язык» он пишет: «… "значение" знака должно быть определено в терминах психологических реакций тех, кто использует знак. Оно может быть названо "значением в психологическом смысле"»[308]. Сразу же возникает проблема – слова и предложения могут быть каузально связаны с разными психологическими процессами в отдельных случаях их использования. Но значение должно быть стабильным, а не меняться от ситуации к ситуации, от человека к человеку. Для преодоления трудности Стивенсон прибегает к понятию диспозиции: значение является диспозиционным свойством знака быть причиной или следствием определенных психологических процессов у слушателя и говорящего соответственно. Эту диспозицию знак сохраняет, даже если конкретные психологические причины и следствия его использования немного варьируются. Говоря упрощенно, слово «кошка» может вызвать несколько разные образы у людей, которые его произносят или слышат, но у этого слова есть стабильная диспозиция – оно связано с представлением небольшого, мяукающего, пушистого животного с хвостом и четырьмя лапами. Причем эта диспозиция должна быть связана с реальным использованием слова людьми из определенного лингвистического сообщества. Выражение «Этот знак обладает значением» представляет собой сокращение от «Этот знак обладает значением для людей типа К».

[307] Ridge M. Ecumenical Expressivism: Finessing Frege // Ethics. 2006. № 116(2). p. 309
[308] Stevenson C. Ethics and Language. New Haven, Yale University Press, 1944 p. 42

Эту общую теорию Стивенсон применяет к моральному дискурсу. У моральных слов и выражений, как и у всех других, есть дескриптивное и эмотивное значение.

Дескриптивное значение знака – это его диспозиция влиять на познание, где познание понимается как совокупность таких ментальных процессов, как мышление, предполагание, обладание убеждением и т. д. Свое точное значение знак приобретает благодаря языковым правилам, связывающим его с другими знаками: для ребенка «100» может первоначально значить «очень много», но в процессе обучения он узнает, что он значит, например, «10х10». Подобным образом словарные определения дают весьма точное значение слова, связывая его с другими словами. Вследствие наличия такого точного значения у знаков мы можем: 1. провести различие между тем, что знак значит, и тем, на что он намекает; 2. проследить изменение его значения со временем.

Эмотивное значение знака – «значение, в котором реакция (с точки зрения слушателя) или стимул (с точки зрения говорящего) являются рядом эмоций»[309]. Еще одно определение: «Эмотивное значение слова – это сила, приобретаемая словом благодаря использованию в эмоциональных ситуациях, возбуждать или напрямую выражать установки [attitudes], в отличие от их описания или обозначения»[310]. Можно увидеть, что в первом определении упоминаются эмоции, а во втором установки. Хотя эмотивное значение связано и с теми, и с другими, Стивенсон проводит между ними различие. Эмоцию или чувство (feeling) он определяет как «аффективное состояние, которое полностью раскрывает свою природу в непосредственной интроспекции», а установку как «сложное соединение диспозиционных свойств… отмеченное стимулами и реакциями, которые связаны с препятствованием или помощью тому, что называется "объектом" установки»[311]. Примерами установок могут служить желание, стремление, одобрение и т. д.

Практически все слова в языке обладают как дескриптивым, так и эмотивным значением, поскольку почти все они использовались в эмоционально нагруженных контекстах и приобрели ту или иную эмоциональную окраску. Причем их эмотивное значение может меняться от одного сообщества к другому, хотя дескриптивное остается прежним. Например, «демократия» и сейчас, и двести лет назад

[309] Stevenson C. Ethics and Language. New Haven, Yale University Press, 1944 p. 59
[310] Ibid., p. 33
[311] Ibid., p. 60

означает, если говорить упрощенно, «народное правление», однако эмотивное значение слова сильно различается в сообществе проклинающих демократию аристократов времен французской революции и современных американцев, гордящихся американской демократией.

Стивенсон выделяет три возможных варианта взаимосвязи дескриптивного и эмотивного значения: 1. эмотивное значение зависит от дескриптивного – изменения в последнем сразу же приводят к изменению в первом; 2. Эмотивное значение не зависит от дескриптивного – такие междометия, как «Ура!» или «Фу!» (к которым в теории Айера сводилось все значение моральных терминов) вовсе лишены дескриптивного значения и обладают лишь эмотивным; 3. Эмотивное значение квази-зависимо от дескриптивного – оно зависит не от прямого дескриптивного значения знака, а от того, на что знак намекает. Например, эмотивное значение слова «свинья» в утверждении «Этот человек – свинья» зависит не от прямого значения слова, а от тех ассоциаций, которое оно вызывает у компетентного носителя языка.

Моральные термины, как и все остальные, также наделены обоими видами значения. Однако это общее положение практически ничего не говорит нам о том, что же именно они значат. Стивенсон предлагает две модели анализа моральных терминов. Он называет их моделями анализа, а не просто анализом или определением, поскольку хочет подчеркнуть неопределенность моральных терминов. Из-за центральной роли эмотивного значения невозможно дать их определение, подобрать точное синонимичное выражение. Стивенсон пишет по этому поводу: «Этические термины более чем двусмысленны: они неопределенны [vague]. Хотя некоторые факторы, в какое-либо время явно включены в число обозначенных термином объектов, а некоторые другие исключены, существует много других, которые не включены и не исключены. Относительно них не было принято никакого решения говорящим или словарем. Границы неопределенного региона настолько подвержены колебаниям, в зависимости от контекстов и намерений, что становится произвольным…где именно кончается один смысл и начинается другой»[312]. Даже наиболее важные моральные термины не избегают неопределенности. Стивенсон приводит в пример термины «справедливость» и «добрый»: «Все мы знаем, что политик, обещающий «справедливость», обязывает себя к очень немногому, если он не определяет термин перед выборами. Термин «добрый» не менее гибок. Он может быть

[312] Stevenson C. Ethics and Language. New Haven, Yale University Press, 1944 p. 35

использован для обозначения таких качеств, как надежный, милосердный, честный и т. д. и может даже иметь такое конкретное значение, как исправное посещение церкви по воскресеньям»[313].

Из-за такой неопределенности Стивенсон предлагает две возможных модели анализа моральных терминов. Для примера возьмем предложение «Это добро» («This is good»). Согласно первой модели, оно означает:

(Д) Это добро.

(Д1) Я одобряю это. Делай также.

Первая часть (Д1) дает дескриптивное значение предложения «Это добро», а вторая – эмотивное. Высказывая моральное суждение, человек сообщает о своем отношении к объекту суждения и пытается повлиять на собеседника, добиться от него того же самого отношения. Сам Стивенсон признает, что в таком виде анализ является слишком грубым и лишь приблизительно отражает нашу моральную практику. Во-первых, императив «Делай также» является «слишком грубым инструментом для выполнения поставленной задачи. Если человеку явно приказывают иметь определенную установку, он становится настолько напряженным [self-conscious], что не может повиноваться»[314]. Во-вторых, из-за наличия императива может показаться, что единственная цель моральных споров – убедить других в своей правоте. Императивы оказывают одностороннее влияние, и получается, что высказывающий моральные суждения человек: «… одержим желанием переделать других по своему образцу – что он хочет лишь распространять свои заранее составленные мнения, не пересматривая их»[315]. Хотя многие люди именно так и поступают, моральные споры этим не исчерпываются – спорящие очень часто вступают в равноправный диалог, взаимно влияют друг на друга, меняют свое отношение и т. д.

Для решения этих проблем мы можем немного видоизменить (Д1). Дэниел Бойсверт и Теему Топпинен в своей статье из

[313] Ibid., p. 35
[314] Ibid., p. 32
[315] Ibid., p. 32

Стэнфордской энциклопедии философии[316], посвященной Стивенсону, предложили несколько вариантов изменения:

(Д11) Я одобряю это. Давайте все сделаем также.

(Д12) Я одобряю это. Ура этому!

(Д13) Я одобряю это. Как же я хочу, чтобы все делали также.

Подобные варианты должны смягчить негибкость императива и показать готовность говорящего к диалогу. Тем не менее остаются проблемы, связанные с первой, дескриптивной частью (Д1). Во-первых, она слишком точная и ограниченная. Моральные утверждения, согласно Стивенсону, должны быть более неопределенными и допускать большую вариативность. Во-вторых, она не отражает возможности несогласия людей. Например, один человек утверждает, что нечто является добром, а другой отрицает это. Согласно первой части (Д1), один из них говорит: «Я одобряю это», а второй: «Я не одобряю это». Подлинного противоречия не возникает. Для решения этих проблем можно воспользоваться второй из моделей Стивенсона (в версии, конкретизированной Бойсвертом и Топпиненом):

(Д21) Это является X, ура этому!

(Д22) Это является X, ура вещам, которые являются X!

(Д23) Это является X, Y, Z…, ура вещам, которые являются X, Y, Z...!

X, Y, Z должны быть заменены определенными свойствами, благодаря которым мы и называем что-либо добром. Стивенсон замечает, что значение X, Y, Z не может быть слишком произвольным, иначе «добро» окажется синонимом любого слова, которое люди используют для похвалы. Используемые в определении свойства должны «лежать в пределах обычного словоупотребления»[317]. Как мы видим, во второй модели чувства говорящего (его одобрение) не

[316] Boisvert, Daniel and Teemu Toppinen, "Charles Leslie Stevenson", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/stevenson/>

[317] Stevenson C. Ethics and Language. New Haven, Yale University Press, 1944 p. 208

упоминаются непосредственно в дескриптивной части, однако намек на них содержится во второй, эмотивной части: если человек провозглашает чему-нибудь «Ура!», то он это одобряет. Как пример возможного значения X, Y, Z… Стивенсон упоминает такие свойства, как «способствование наибольшему счастью наибольшего числа людей», «способствование выживанию», «интеграция интересов», «всеобщая любовь» и т. д. Как следствие, его метаэтическая позиция может быть явно совместима со многими позициями в нормативной этике. Вторая модель может преодолеть вышеупомянутые трудности с дескриптивной частью: в ней дескриптивная часть менее точна, она описывает не конкретную установку говорящего, а неопределенное количество свойств оцениваемого объекта. Также она делает возможным разногласие людей – они могут приписывать разные, несовместимые свойства объектам морального суждения.

Как мы видим, в теории Стивенсона моральным терминам/суждениям присуще как дескриптивное, так и эмотивное значение. В некотором смысле она является предшественницей гибридного экспрессивизма, который будет рассмотрен нами в главе 11. Однако сама она к гибридным теориям не относится и остается разновидностью эмотивизма. Дело в том, что основным в теории является именно эмотивное значение морального суждения. Дескриптивное же играет вспомогательную роль: оно описывает либо эмоцию/установку агента, выражаемую эмотивным значением, либо те качества объекта, которые являются основанием для эмоции/установки. Стивенсон даже признает, что дескриптивную часть можно убрать из первой модели, и мы получим интерпретацию, близкую к теории Айера. Но и в этом случае дескриптивное значение остается, просто оно уже не обозначается в строгом смысле, а на него лишь намекается оставшейся эмотивной частью.

С помощью своей общей теории значения и с помощью предложенных моделей анализа Стивенсон надеется объяснить три основные, по его мнению, черты морального дискурса: 1. возможность подлинного согласия и разногласия; 2. «магнетизм» моральных суждений; 3. невозможность использования научных, эмпирических методов верификации.

Объяснить две последних характеристики эмотивисту Стивенсону нетрудно. Под магнетизмом он имеет ввиду практический, мотивирующий характер моральных суждений. Позднее этот тезис получил название мотивационного интернализма и стал основой одного из самых известных аргументов в пользу НК, который мы

рассматривали в начале главы. Для объяснения невозможности использования научных методов в морали Стивенсон обращается к аргументу открытого вопроса Мура. Как следует из этого аргумента, моральные термины невозможно редуцировать к естественным. Но Стивенсон делает из этого вывод, отличающийся от вывода Мура: редукция невозможна не потому, что моральные термины обозначают некое нередуцируемое, не являющееся естественным моральное свойство, а потому, что имеют важный и неустранимый эмотивный компонент в своем значении. Стивенсон пишет об этом так: «Независимо от того, какой набор научно познаваемых свойств может иметь вещь (говорит, по сути, Мур), при тщательном исследовании вы обнаружите, что вопрос о том, являются ли обладающие этими свойствами вещи *добром*, будет открытым… Скорее всего, мы используем «добро» в некотором смысле, который не определим в терминах того, что научно познаваемо. То есть, научный метод недостаточен для этики»[318].

Первую особенность объяснить любому нонкогнитивисту гораздо труднее. Как мы видели, проблема разногласия была затронута Айером, однако удовлетворительного решения он предложить не смог. Ему пришлось фактически отвергнуть возможность действительно морального разногласия. Как кажется, это противоречит нашим интуитивным представления о морали. Опираясь на эти представления, можно сформулировать так называемый аргумент от морального разногласия против любой разновидности НК[319]:

1. Согласно НК, полагать, что красть деньги является неправильным, означает обладать определенной, похожей на желание, установкой, то есть находиться в состоянии, имеющем направление соответствия от-мира-к-сознанию.

2. Согласно НК, полагать, что красть деньги **не** является неправильным, означает обладать определенной, похожей на желание, установкой, то есть находиться в состоянии, имеющем направление соответствия от-мира-к-сознанию.

3. Люди не могут быть несогласны друг с другом, просто обладая разными, похожими на желание, установками, то есть просто

[318] Stevenson C. The Emotive Meaning of Ethical Terms // Stevenson C. Facts and Values. New Haven, Yale University Press, 1963 c. 15
[319] Schroeder M. Noncognitivism in Ethics. London, Routledge, 2010 p. 89

находясь в разных состояниях, имеющих направление соответствия от-мира-к-сознанию.

4. Следовательно, из НК следует, что люди, полагающие, что красть деньги является неправильным, не обязательно несогласны с людьми, полагающими, что красть деньги не является неправильным»

Теория Айера вынуждена, по сути, согласиться с заключением аргумента, несмотря на его контринтуитивность. Айер пытался смягчить этот вывод, утверждая, что люди очень редко несогласны именно относительно моральных ценностей. Большинство из них при кажущемся моральном разногласии на самом деле расходятся относительно фактов.

Теория Стивенсона способна, по его мнению, дать более удовлетворительный отпор данному аргументу. Стивенсон выделяет два типа разногласия – в дополнение к стандартному разногласию в убеждениях он вводит разногласие в установках (disagreement in attitude). Но как оно возможно? Если я люблю/хочу кофе, а мой сосед не любит/не хочет его, то можно сказать, что у нас разные установки (difference in attitude), но нет никакого разногласия. Мы не противоречим друг другу. Стивенсон пытается показать возможность противоречия в установках, приводя несколько разных определений: «Два человека … несогласны в установках, когда они обладают противоположными установками по отношению к одному и тому же объекту – один одобряет его, например, а другой не одобряет его – и когда по крайней мере один из них имеет мотив изменить или поставить под сомнение установку другого»[320], «Несогласие в установках случается, когда мистер А имеет положительную установку к чему-нибудь, а мистер В имеет отрицательную установку к этому, и когда ни один из них не хочет, чтобы установка другого осталась неизменной»[321].

Несогласие в установках можно свести к двум элементам, присутствие которых должно произвести не просто разницу, но противоречие: 1. наличие у несогласных противоположных установок по отношению к одному и тому же объекту; 2. стремление по крайней мере одного из них изменить установку другого. Ключевым является второй компонент – один или оба несогласных не желают мириться с

---

[320] Stevenson C. Ethics and Language. New Haven, Yale University Press, 1944 p. 3

[321] Stevenson C. The Nature of Ethical Disagreement // Stevenson C. Facts and Values. New Haven, Yale University Press, 1963 c. 1

тем, что у другого имеется противоположная установка, и хотят ее поменять.

Одной из причин такого желания может быть тот факт, что эти установки несогласных людей не могут быть удовлетворены одновременно подобно тому, как убеждения несогласных не могут быть одновременно истинными: «Разница между двумя смыслами несогласия в сущности такова: первый охватывает противоположность убеждений, оба из которых не могут быть истинными, второй охватывает противоположность установок, обе из которых не могут быть удовлетворены»[322]. В этом определении желание изменить установку оппонента не упоминается, а главной становится невозможность одновременного удовлетворения обеих установок.

Стивенсон утверждает, что разногласие в установках является распространенным явлением, с которым мы часто сталкиваемся в повседневной жизни. Он приводит несколько примеров: «Предположим, что два человека решили вместе пообедать. Один предлагает ресторан, где есть музыка; другой выражает нежелание слушать музыку и предлагает какой-то другой ресторан… Разногласие проистекает больше из различающихся предпочтений, чем из различающихся убеждений, и закончится, когда они оба захотят пойти в одно место»[323]. Еще один пример: «Мать Джона озабочена опасностями игры в футбол и не хочет, чтобы он играл. Джон, несмотря на то, то он согласен (в убеждениях) по поводу опасностей, хочет все-равно играть»[324].

Моральное разногласие может быть связано как с разногласием в убеждениях, так и с разногласием в установках, хотя последнее играет более важную роль. Чтобы показать это, воспользуемся второй моделью анализа. Пусть два человека несогласны по поводу моральной допустимости смертной казни – один из них ее морально одобряет, а второй – осуждает. Первый может сказать: «Смертная казнь является X, ура ей!», а второй «Смертная казнь является X, фуу ей!». Во-первых, они могут не согласиться в убеждениях относительно X, то есть относительно того, какими свойствами обладает смертная казнь. Один человек может быть убежден, что введение смертной казни значительно снижает уровень преступности, а второй отрицать это. Вместо этого он может приписывать ей другое свойство X, например, то, что смертной казни из-за ошибок правосудия часто

[322] Stevenson C. Ethics and Language. New Haven, Yale University Press, 1944 p. 3
[323] Ibid., p. 3
[324] Ibid., p. 3

подвергают невинных людей. Такое разногласие можно разрешить, обратившись к эмпирическим данным и выяснив, какими свойствами обладает смертная казнь на самом деле. Однако возможна и другая ситуация. Оба человека приписывают смертной казни одинаковые свойства, но относятся к ней по-разному. Один морально одобряет и выступает за ее разрешение, а другой не одобряет и выступает за запрет. Здесь, в соответствии с определением Стивенсона, имеется разногласие в установках: обе установки не могут быть удовлетворены одновременно. Нельзя сразу и разрешить, и запретить смертную казнь. Но как можно разрешить этот вид разногласия? По поводу фактов расхождения нет. Остается прибегнуть к убеждению, воздействию на эмоции человека. Например, для переубеждения сторонника казни можно дать ему почитать книгу или посмотреть фильм, которые должны пробудить у него сочувствие к заключенным, приговоренным к смертной казни, воззвать к его милосердию и состраданию, использовать подходящие риторические приемы и так далее. Такие методы убеждения Стивенсон называет психологическими, а предыдущие, связанные с установлением фактов, логическими.

По мнению Стивенсона, в подобных ситуациях часто прибегают к так называемому «убеждающему определению» («persuasive definition»). При таком определении необходимо немного изменить дескриптивное значение термина, приписать ему какое-нибудь новое свойство, чтобы тем самым оказать воздействие на установки собеседника, не изменяя при этом полностью эмотивное значение термина. Стивенсон пишет о нем следующее: «В любом "убеждающем определении" определяемый термин является привычным, его значение одновременно дескриптивное и сильно эмотивное. Целью определения является изменение дескриптивного значения термина, обычно с помощью придания большей точности в пределах границ обычной неясности; но определение не производит существенного изменения в эмотивном значении термина. Определение используется, сознательно или бессознательно, чтобы с помощью этого взаимовлияния эмотивного и дескриптивного значения попытаться изменить установки людей»[325]. Стивенсон приводит пример двух людей, спорящих о том, является ли их общий знакомый культурным человеком. Один утверждает, что не является, поскольку он лишен формального образования, он делает речевые ошибки и т. д. Второй несколько изменяет дескриптивное значение слова культурный,

---

[325] Stevenson C. Ethics and Language. New Haven, Yale University Press, 1944 p. 210

сохраняя при этом его положительное, хвалебное эмотивное значение: культурным является не тот человек, который имеет формальное образование, а тот, который обладает развитым воображением и оригинальностью. Он делает это для того, чтобы собеседник изменил свое отношение к их общему знакомому в положительную сторону и признал его культурным человеком.

Убеждающие определения часто используют слова «истинный», «подлинный» и подобные им, чтобы показать, что определяемое слово не подменяется другим, а остается тем же самым словом, но с немного измененным значением. При моральном разногласии и споре это встречается повсеместно. Люди говорят об «истинной справедливости», «подлинном благе», «настоящей добродетели» и приписывают этим понятиям нужные им для доказательства своей правоты свойства.

Как мы видим, решение Стивенсоном проблемы морального разногласия гораздо более проработано, чем у его предшественника Айера. Однако оно не лишено собственных проблем. Несколько из них были указаны Майком Риджем[326]. Например, Стивенсон включает в одно из своих определений разногласия в установках желание изменить установку оппонента, что нарушает, по мнению Риджа, аналогию с разногласием в убеждениях. Если одни человек убежден в истинности p, а другой в истинности не-p, то они несогласны, даже если не имеют ни малейшего желания изменить убеждения друг друга. Сам Стивенсон здесь проявляет последовательность и заявляет, что для разногласия в убеждениях тоже необходимо желание изменить убеждение другого человека. Но это крайне контринтуитивный результат. Мы можем быть несогласны даже с теми людьми, о существовании которых нам ничего не известно.

Определение, опирающееся на невозможность одновременного удовлетворения обеих установок, лишено этого недостатка, но с ним возникает другая проблема. По мнению Риджа, такая невозможность не является достаточным условиям присутствия разногласия. Он приводит пример не владеющих языком агентов (животных). Две кошки могут иметь установки, которые невозможно удовлетворить одновременно: они могут захотеть лечь на один и тот же коврик. По определению Стивенсона, мы должны назвать их несогласными, что кажется Риджу котринтуитивным и не совпадающим с нашим

[326] Ridge M. Disagreement // Philosophy and Phenomenological Research. 2013. № 86(1). pp. 41-63

обычным словоупотреблением. Подобные примеры можно найти и у людей: «Предположим два человека хотят снять одну и ту же квартиру. Их предпочтения имеют несовместимые содержания, но нам не покажется правдоподобным сказать, что они несогласны. В действительности, может быть естественным заключить, что они согласны в том, что квартира превосходна»[327].

Тем не менее, несмотря на недостатки, представление Стивенсона о моральном разногласии, как включающем разногласие в установках, приобрело широкую популярность. Многие философы включают невозможность одновременного удовлетворения в свои определения. Фрэнк Джексон (не являющийся нонкогнитивистом), например, определяет конфликт желаний следующим образом: «Внешний конфликт желаний состоит в моем (или моем в определенное время) желании положения дел A и твоем (или моем в другое время) желании положения дел B, когда невозможно для положений дел A и B иметь место вместе»[328]. Другие философы нонкогнитивисты предложили свои объяснения морального разногласия, которые будут рассмотрены нами в следующей главе.

В данной главе мы рассмотрим еще одну нонкогнитивистскую моральную теорию. Это универсальный прескриптивизм Ричарда Хэара. Хотя его теория является нонкогнитивистской, к эмотивизму ее отнести нельзя. Дело в том, что Хэар сосредотачивает внимание не на эмоциях/установках, выражаемых в моральном языке, а на самом языке морали и на тех речевых актах, которые мы совершаем при его использовании.

Как видно из названия, универсальный прескриптивизм сводится к двум тезисам[329]:

1. Универсализм – моральные суждения являются универсализируемыми.

2. Прескриптивизм – моральные суждения являются, как правило, прескриптивными.

---

[327] Ridge M. Disagreement // Philosophy and Phenomenological Research. 2013. № 86(1) p. 46

[328] Jackson, F. 1985. Internal Conflicts in Desires and Morals // American Philosophical Quarterly. 1985. № 2. p. 105

[329] Hare R. Freedom and Reason. Oxford, Oxford University Press, 1963 p. 16

Мы рассмотрим оба этих тезиса, начав с последнего из них.

По мнению Хэара, моральный дискурс является прескриптивным – по самой своей сущности он связан с императивами, то есть с повелительными предложениями. По поводу таких моральных терминов, как «добро», «должное», «правильное» и т. д. он пишет следующее: «Все рассмотренные … слова имеют своей отличительной функцией либо рекомендацию, либо какой-то другой способ направлять выборы [choices] или действия; и это является сущностным свойством, не поддающимся анализу в чисто фактуальных терминах. Но для направления выборов или действий моральное суждение должно быть таким, что соглашающийся с ним человек должен соглашаться с каким-либо повелительным предложением, выводимым из него… Истинность этого вытекает из моего определения слова оценочный. Но сказать это – значит сказать, что соглашающийся с моральным суждением человек, который не соглашается с повелительным предложением, должен неправильно понимать моральное суждение (принимая его за неоценочное, хотя говорящий считал его оценочным). Поэтому мы явно имеем право сказать, что из моральных суждений следуют повелительные предложения…»[330]

Рассуждение Хэара можно представить в виде трех главных пунктов:

1. Моральный дискурс влияет на людей, направляет их выбор и действия. Когда мы высказываем моральное суждение, мы пытаемся повлиять на выбор людей, в том числе и себя самих. Предположим, что мой друг может сделать выбор из двух альтернативных курсов действия, X и Y. У него могут быть различные основания для выбора каждой из альтернатив, но свой выбор он еще не сделал. Теперь я выношу моральное суждение: «Тебе следует сделать X» и сообщаю о нем другу. Чего я хочу этим добиться? Очевидно, что по крайней мере одна из целей этого суждения – повлиять на друга и заставить его выбрать курс действия X.

2. Для выполнения этой функции моральный дискурс должен быть оценочным. Мы влияем на выбор людей, давая положительную или отрицательную оценку тому или иному выбору. Значение моральных терминов, как и любых других оценочных, имеет два компонента: дескриптивный (в этом Хэар согласен теорией Стивенсона) и собственно оценочный. Однако дескриптивное значение является подчиненным и второстепенным. Чтобы показать это, Хэар

[330] Hare M. The Language of Morals. Oxford, Clarendon Press, 1952 p. 171-172

рассматривает оценочное слово «хороший», используемое во внеморальном смысле. Дескриптивное значение слова «хороший» может быть совершенно различным в применении к детективному роману или автомобилю: хороший роман имеет интересный сюжет, легко читается и т. д., а хороший автомобиль надежен, удобен, и т. д. Что же в таком случае объединяет эти два использования слова? Их объединяет общее оценочное значение – мы используем слово для похвалы, рекомендации и детектива, и автомобиля. Более того, человек может не знать дескриптивного компонента значения слова, но прекрасно понимать его, благодаря знанию оценочного компонента. Как пишет Хэар: «Значение хорошего автомобиля … является чем-то, что может быть известно тому, кто не знает критерии его применения [дескриптивное значение]; он будет знать, что если кто-то называет автомобиль хорошим, то он его высоко оценивает, а знание этого и есть знание значения выражения»[331]. Для подтверждения этого Хаэр использует свой мысленный эксперимент с миссионером и каннибалами, который мы рассматривали в начале главы.

3. Из оценочного характера морального дискурса вытекает его прескриптивность – связь с императивами, то есть предложениями в повелительном наклонении. По мнению Хэара, существует априорная, аналитическая связь между оценкой и определенным императивом. Если мы оцениваем действие положительно, то мы непременно тем самым приказываем/советуем/предписываем его совершить. Строго говоря, моральные утверждения не являются императивами, но их значение обладает прескриптивным компонентом, из которого вытекает императив. В дальнейшем мы для простоты будем говорить о моральных императивах, но следует помнить об этом уточнении.

Поскольку понятие императива является для Хэара центральным при анализе морального дискурса, то нам следует рассмотреть его более подробно. В русском (и английском) языках можно выделить три главных наклонения глагола: изъявительное (индикатив), повелительное (императив) и условное (субъюнктив). Нас будут интересовать первые два. Предложения с глаголами в этих наклонениях Хэар называет индикативами и императивами соответственно. Он пытается их проанализировать и выявить общие элементы, скрытые за поверхностными различиями.

Рассмотрим два таких предложения:

[331] Hare M. The Language of Morals. Oxford, Clarendon Press, 1952 p. 117

(Инд) Ты собираешься закрыть дверь.

(Имп) Закрой дверь!

Первое из них является индикативом, оно просто описывает некоторую ситуацию, которая должна произойти. Второе – императив, который повелевает (просит, приказывает) собеседнику совершить определенное действие. Но есть ли между ними что-нибудь общее? По мнению Хэара, оба из них касаются одного и того же положения дел – *твоего закрытия двери в ближайшем будущем*. Первое описывает это положение дел, а второе стремится повлиять на его реализацию. Для лучшего выявления этой скрытой от первого взгляда связи Хэар предлагает перефразировать рассматриваемые предложения:

(Инд*) Твое закрытие двери в ближайшем будущем, да.

(Имп*) Твое закрытие двери в ближайшем будущем, пожалуйста.

В таком виде каждое из данных предложений имеет две части: первая выражает его содержание, а вторая отношение говорящего к этому содержанию. Для обозначения этих частей Хэар вводит особые технические термины. Первую часть он называет фрастической (phrastic), от греческого слова, переводящегося как «указывать или обозначать», а вторую нейстической (neustic), от греческого слова, переводящегося как «кивать в знак согласия». По словам Хэара, произнесение предложения с фрастической и нейстической частями может быть представлено следующим образом: «1. Говорящий обращает внимание или указывает на то, что он хочет высказать, как имеющее место или как предмет команды; 2. Он кивает, как бы говоря: "Это так" или "Сделай это". Он должен, однако, кивнуть по-разному, в зависимости от того, имеет ли он в виду первое или второе»[332].

Подобно индикативам, императивы подчиняются определенным формальным, логическом ограничениям. Императивы могут противоречить друг другу: например, «Закрой дверь!» противоречит императиву «Не закрывай дверь!». Между императивами возможно отношение логического следования; кванторы функционируют в императивах аналогичным индикативам образом. Хэар пишет: «Слово "все" и другие логические слова используются в командах также, как

[332] Hare M. The Language of Morals. Oxford, Clarendon Press, 1952 p. 18

и в утверждениях. Из этого следует, что должны существовать отношения логического следования между командами; в противном случае было бы невозможно придать какой-либо смысл этим словам при их использовании в командах»[333]. В утверждениях для нас очевидна валидность вывода: 1. Все люди смертны; 2. Сократ – человек; 3. Сократ смертен. Аналогичным образом, по мнению Хэара, для нас очевидна валидность вывода там, где присутствуют императивы: 1. Отнеси все эти коробки на станцию; 2. Это одна из этих коробок; 2. Отнеси ее на станцию. Все логические взаимосвязи между различными индикативами и императивами подчиняются двум главным правилам:

1. Никакое индикативное заключение не может быть валидно выведено из множества посылок, которого нельзя было бы вывести только из индикативов, принадлежащих этому множеству. Если в наборе посылок есть как индикативные, так и императивные утверждения, то для выведения чисто индикативнного заключения всегда достаточно одних индикативных посылок.

2. Никакое императивное заключение не может быть валидно выведено из множества посылок, не содержащих хотя бы одну императивную. Для императивного заключения нужна по крайней мере одна императивная посылка.

Поскольку моральные суждения тесно связаны с императивами, второе правило, по мнению Хэара, исключительно важно для морали, на нем основаны многие известные моральные принципы и постулаты. Например, знаменитое утверждение Юма о невозможности выведения суждений о должном из суждений о сущем («гильотина Юма») опирается именно на это правило. В своем «Трактате о человеческой природе» Юм писал: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*.

[333] Ibid., p. 25

Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него»[334]. Новое отношение («должно» и «не должно»), о котором пишет Юм и которого не замечали другие философы, является императивом, который невозможно вывести из индикативных утверждений («есть» и «не есть»).

На втором правиле основано также возражение Канта против гетерономности воли. Кант писал, что «Если воля ищет закон, который должен ее определять, не в пригодности ее максим быть ее собственным всеобщим законодательством, а в чем-то другом, стало быть, если она, выходя за пределы самой себя, ищет этот закон в характере какого-нибудь из своих объектов,— то отсюда всегда возникает гетерономия. Воля в этом случае не сама себе дает закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле»[335]. Ошибка гетерономной воли в том, что она пытается вывести свой закон, свои моральные принципы (императивы) из характера объектов (индикативы), что нарушает второе правило Хэара.

На этом же правиле базируется аргумент открытого вопроса Мура: тождество моральных и естественных предикатов всегда кажется открытым вопросом, поскольку моральные предикаты обладают неустранимым и не выводимым из естественных предикатов императивным характером.

Из связи морали с императивами следует истинность мотивационного интернализма. Если мы искренне считаем, что нам следует поступить определенным образом, то мы предписываем, командуем себе поступить именно так. Следовательно, у нас с необходимостью возникнет мотивация к совершению этого поступка. Такая мотивирующая сила отличает команду от утверждения: «… мы можем предварительно охарактеризовать разницу между утверждениями и командами, сказав, что искреннее согласие с первыми влечет *убеждение* в чем-то, а искреннее согласие со вторыми влечет … *делание* чего-то»[336]. Хэар подчеркивает, что из этого не следует, что мы действительно совершим данный поступок, это произойдет лишь в

[334] Юм Д. Сочинения в двух томах. т. 1 М., Мысль 1996 с. 510-511
[335] Кант И. Собрание сочинений в восьми томах т. 4 М., Чоро с. 219
[336] Hare M. The Language of Morals. Oxford, Clarendon Press, 1952 p. 20

идеализированной ситуации, когда у нас будет реальная возможность его выполнения: «Является тавтологичным сказать, что мы не можем искренне согласиться с командой другого лица, адресованной нам самим, и в то же самое время не выполнить ее, если сейчас подходящий случай для ее выполнения, и в наших возможностях (физических и психологических) это сделать»[337].

Подводя итог первой части теории Хэара, мы можем сделать вывод, что моральные утверждения/предложения носят сущностно прескриптивный, предписывающий характер, то есть тесно связаны с императивами. Но очевидно, что не всякое предписание является моральным. Так в чем же состоит отличие моральных предписаний от всех остальных? В том, что они являются универсализируемыми императивами. Утверждение этого составляет вторую часть теории Хэара.

По его мнению, универсализируемыми в какой-то степени являются практически все выражения, как императивные, так и индикативные. Это вытекает из самого смысла слов. Если я гляжу на красный мячик и заявляю: «Он красный», то чтобы быть последовательным, я должен сказать это же в присутствии всех аналогично выглядящих мячиков. То же самое можно сказать и о вещах, которые я называю хорошими: «Если я называю вещь красной, то я обязан [committed] назвать все подобное ей красным. И если я называю хорошим X, то я обязан назвать любой X, подобный этому, хорошим»[338].

Обычные, неморальные императивы также могут быть универсальными, обращенными ко всем или неопределенному кругу лиц. Например, табличка «Не курить» в аэропорту сообщает нам об императиве, обращенном ко всем посетителям, без каких-либо ограничений. В чем же особенность моральных императивов? В отличие от всех других, они являются абсолютно универсальными и приложимы вообще ко всем людям. Человек может не заходить в аэропорт и спокойно курить на улице, императив с таблички к нему уже не применим. Но избежать действия морального долженствования не удастся никому. Оно применяется абсолютно ко всем людям, которые являются полноценными моральными агентами. Более того, действие моральных императивов распространяется на все времена, прошлое, настоящее и будущее, в то время как обычные императивы на

[337] Ibid., p. 20
[338] Hare R. Freedom and Reason. Oxford, Oxford University Press, 1963 p. 15

прошлое не действуют. Когда мы просим человека о чем-либо, то нам не придет в голову (при прочих равных условиях), обвинять его в том, что он не выполнил просьбу за два часа до того, как мы сказали ему о ней. Моральные же долженствования приложимы к поступкам в любое время: говоря человеку, что он не должен лгать, мы совершенно обоснованно можем осудить его за прошлую ложь.

Еще одно отличие моральных императивов заключается в отсутствии в них произвольности: для применения моральных императивов всегда должны быть какие-либо дескриптивные основания, и если ситуации дескриптивно идентичны, то в них действуют одни и те же императивы. Другими словами, Хэар здесь признает известное нам из предыдущих глав отношение супервентности морального дескриптивному. Обычные императивы этим отношением не обладают: в аэропорту может висеть табличка «Не курить», в другом, неотличимом от первого, такой таблички может не быть. Эта ситуация не покажется нам противоречивой – в этих аэропортах просто действуют разные правила. Отсутствие таблички во втором из них может не иметь дескриптивного основания, а объясняться произвольным решением руководства. С моральными суждениями дело обстоит иначе: если мы называем какой-то поступок злым, то должны иметь на то основания в самом поступке или совершившем его человеке, и должны аналогично оценивать все дескриптивно тождественные ситуации.

Для того, чтобы получить подлинно универсальные императивы, Хэар предлагает соединить фрастическую часть универсального индикативного предложения с нейстической частью императива, в результате чего получится «принцип полной универсальности, такой, что любое действие в абсолютно любое время, совершенное абсолютно любой личностью, могло бы быть его нарушением»[339]. Например, моральный императив «Следует (ought) говорить правду» можно представить, присоединив к фрастической части предложения «*Все высказываемое является истиной*, да» нейстическую часть *пожалуйста*. Мы получаем подлинно универсальный императив «Все высказываемое является истиной, пожалуйста». Общая форма таких императивов «Все A являются B, пожалуйста».

Таким образом, моральные высказывания связаны с императивами, обладающими двумя главными свойствами – подлинной универсальностью и супервентностью дескрпитивным свойствам тех

[339] Hare M. The Language of Morals. Oxford, Clarendon Press, 1952 p. 190

ситуаций, в которых они применимы. Если учесть оба этих свойства, то можно дать их более полный анализ: каждое из них должно выделять все ситуации, обладающие некоторым набором свойств, а затем предписывать определенное поведение абсолютно всем людям в этих ситуациях. Лучше всего это видно на примере высказываний о моральном долге. Сам Хэар не дал точного анализа, но Гарри Генслер, основываясь на работе Хэара, предложил следующий вариант анализа[340]:

(Дол) Действие А должно быть сделано $=_{df}$ Пусть каждое действие, подобное А, будет сделано $=_{df}$ Для некоторой конъюнкции универсальных свойств F действие А является F, и в любом актуальном или гипотетическом случае пусть каждое действие F будет сделано.

Из этого анализа, по мнению Генслера, видно, что универсальный прескриптивизм Хэара опирается на два следующих принципа:

1. Сильная универсализируемость: из «Действие А должно быть сделано» логически следует «Существует некоторая конъюнкция универсальных свойств F, такая что: 1. Действие А является F и 2. в любом актуальном или гипотетическом случае пусть каждое действие F будет сделано».

2. Сильная прескриптивность: из «Ты должен сделать А» логически следует «Сделай А».

Анализ, представленный в (Дол), подразумевает, что моральные предложения обладают дескриптивным содержанием, которое, на первый взгляд, может быть скрыто. Говоря, что некое действие должно быть сделано, мы подразумеваем, что ему присущ определенный набор свойств, а затем предписываем совершение подобных действий. Тем не менее прескриптивный, то есть некогнитивный, элемент является главным при определении значения моральных утверждений. Это делает теорию Хэара уязвимой ко второй проблеме из тех двух, которые мы рассмотрим в оставшейся части главы.

---

340 Gensler H. Formal ethics. London, Routledge, 1996 с. 124

Первая проблема затрагивает экспрессивистские теории. Все они утверждают, что моральные утверждения/предложения являются выражением определенных некогнитивных установок – эмоций, желаний и т. д. В связи с этим можно задать вопрос: какие именно установки выражают моральные утверждения? Дать убедительный ответ на этот простой вопрос оказалось весьма трудной для экспрессивистов задачей. Им необходимо не просто указать на некую установку, но и объяснить, почему моральные утверждения выражают именно ее, в чем заключается ее «моральность». Эту проблему Александр Миллер назвал[341] проблемой моральной установки (moral attitude problem). На проблему указывают многие философы, подчеркивая ее серьезность и трудноразрешимость.

Джудит Джарвис Томсон, например, утверждает, что экспрессивисту необходима «специальная разновидность одобрения и неодобрения: они должны быть моральным одобрением и неодобрением. По-видимому, он не захочет сказать, что убеждение в том, что Алиса должна нечто сделать, состоит в обладании той же установкой одобрения, которая есть у меня по отношению к звуку ее прекрасной новой скрипки. Проблема, на которую я указываю, хорошо известна… Тем не менее следует подчеркнуть ее серьезность. Поскольку, если нет другого способа сказать, в чем состоит установка морального одобрения, чем сказать, что обладание ею в отношении вещи заключается просто в убежденности в одобряющем моральном предложении, то данный тезис [экспрессивизм] становится неинформативным»[342].

Майкл Смит указывает на эту же проблему: экспрессивист считает аналитической истиной утверждение, что «когда люди искренне высказывают нормативные утверждения, они тем самым выражают желания или отвращения. Но какие желания и отвращения? … и какой характерной чертой они обладают, которая делает их особенно подходящими для выражения с помощью нормативного утверждения? Как они отличаются от простых желаний и отвращений, которые не подходят для такого выражения?»[343].

---

[341] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics. Cambridge, Polity Press, 2003 p. 43

[342] Thomson J. J. Objectivity // Harman G., Thomson J. J. (eds.) Moral Relativism and Moral Objectivity. Oxford, Blackwell, 1996 p. 110

[343] Smith M. Some Not-Much-Discussed Problems for Non-Cognitivism in Ethics // Ratio. 2001. № 14(2) p. 107

Более строго мы можем сформулировать данную проблему в три этапа, второй из которых представляет собой дилемму для экспрессивистов. Причем оба решения этой дилеммы имеют неприятные и контринтуитивные последствия.

На первом этапе нам необходимо подчеркнуть серьезность проблемы. Мы можем указать на то, что в любой экспрессивистской теории конативные установки играют центральную роль для определения значения моральных утверждений. Без них невозможно объяснить, почему моральные предложения не являются бессмысленными, ведь экспрессивизм является нонкогнитивистской теорией и отрицает дескриптивный, репрезентативный характер морального дискурса. Это тем более важно, что экспрессивный характер моральных слов и предложений не является чем-то явным и очевидным. Предложение «Убивать плохо» имеет форму утверждения и не кажется выражением нашего отношения к убийству.

На втором этапе мы утверждаем, что экспрессивисты могут решить эту проблему лишь двумя способами. Первый – ввести новую, особую установку, отличную от уже рассматриваемых в психологии и философии сознания. В таком случае моральная установка является установкой sui generis, не редуцируемой к каким-либо другим. Второй – отождествить ее с уже известными установками. При таком решении экспрессивисты могут заявить, что она является особым, обладающим определенными отличительными чертами, случаем какой-то известной установки, либо отождествить ее с комбинацией установок.

На третьем этапе мы предъявляем несколько требований к предложенным экспрессивистами решениям, причем выполнить эти требования должно быть непросто. Убедительное решение должно, как минимум, отвечать трем требованиям:

1. Оно должно быть информативным. Поскольку установки играют ключевую роль в семантике экспрессивистов, они должны предоставить достаточно подробное, не сводящееся к тривиальным утверждениям, описание данных установок.

2. Оно должно быть совместимым с натуралистским мировоззрением. Экспрессивисты в подавляющем большинстве случаев являются натуралистами, а значит их решение проблемы не может идти в разрез с их общефилософской позицией.

3. Оно должно хотя бы приблизительно соответствовать интуициям компетентных носителей языка о том, что они выражают, произнося моральные утверждения. Мы все вовлечены в моральную

практику и имеем некоторое представление о том, что именно мы делаем. Семантическая теория экспрессивизма не должна сильно расходиться с нашим представлением о нашей собственной активности при использовании морального языка.

Проблема для экспрессивистов в том, что любое из двух решений дилеммы на втором этапе сталкивается с серьезными трудностями на третьем. Предположим, экспрессивист решит признать существование особой моральной установки. По мнению некоторых философов, это нарушит третье требование: как кажется, никакой такой установки у нас нет. Криспин Райт пишет по этому поводу следующее: «Мне кажется очень спорным, есть ли вообще какая-либо отличительно моральная разновидность эмоциональной обеспокоенности, идентифицируемая чисто феноменологически и различимая от всего того, что мы чувствуем по отношению ко всем другим видам ценностей. Соответствие добродетели имеется, когда мы обеспокоены правильными вещами по правильным основаниям: не является необходимым также чувствовать особый тембр обеспокоенности»[344]. Кроме того, Райт уверен, что при действительном наличии подобной моральной эмоции, она должна существовать и на доконцептуальном уровне, например, у маленьких детей. Он приводит пример юмора. У нас действительно имеется особая эмоциональная реакция на смешные вещи, и эта реакция заметна и у детей, не обладающих понятием юмора. Они могут веселиться и смеяться, смотря выступления клоунов: «Очень маленькие дети, которым мы не осмелимся приписать какое-либо понятие юмора, будут смеяться гримасам и другим элементам клоунады, и могут быть правдоподобно описаны, как полагающие их смешными. Что могло бы быть сравнимым, доконцептуальным полаганием моральной ценности?»[345].

В ответ на эту критику экспрессивист может прибегнуть ко второму решению дилеммы и заявить, что моральная установка является особой разновидностью какой-то другой, уже известной установки. Но и здесь перед ним встает проблема. Если две какие-либо из наших установок тождественны, то есть являются одной установкой, этот факт должен быть очевиден для нас, как ее обладателей. Но по мнению противников экспрессивизма, всегда можно усомниться в тождестве установок, то есть возможно сформулировать аналог аргумента открытого вопроса Мура. Александр Миллер предлагает

---

[344] Wright C. Moral values, projection, and secondary qualities // Aristotelian Society Supplementary Volume. 1988. № 62 (1). p. 11

[345] Ibid., pp. 12-13

следующую формулировку (пусть искомая установка будет простым одобрением/неодобрением)[346]:

1. Предположим для reductio, что концетуальный анализ установил аналитическую эквивалентность «Джонс вынес суждение, что убийство неправильно» и «Джонс выразил некогнитивное чувство неодобрения убийства».

2. Следовательно, частью значения «Джонс выразил некогнитивное чувство неодобрения убийства» является вынесение Джонсом суждения, что убийство неправильно.

3. Следовательно, тот, кто серьезно спрашивает: «Джонс выразил некогнитивное чувство неодобрения убийства, но вынес ли он суждение, что убийство неправильно?» проявляет концептуальную путаницу.

4. Для любой разновидности привычного чувства неодобрения, всегда будет открытым вопросом, является ли акт выражения этого чувства актом вынесения морального суждения. То есть всегда будет открытым вопрос, выносит ли моральное, эстетическое, пруденциальное (связанное с благоразумием, личной выгодой) или любое другое суждение человек, выражающий это чувство.

5. Следовательно, неверно, что «Джонс вынес суждение, что убийство неправильно» аналитически эквивалентно «Джонс выразил некогнитивное чувство неодобрения убийства».

Ключевой посылкой в аргументе является четвертая. Она исходит из того, что имеется два вида фактов, касающихся человеческой психологии: 1. первые состоят в выражении различных эмоций, таких как одобрение и неодобрение; 2. вторые состоят в вынесении разного рода суждений: моральных, эстетических, пруденциальных и т. д. Мы не можем установить никакой концептуальной связи между этими видами фактов. Всегда можно усомниться в том, действительно ли данная эмоция является вынесением морального или эстетического суждения. Впрочем, этот вариант аргумента разделяет все

---

[346] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics Cambridge, Polity Press, 2003 p. 43

недостатки и слабости оригинального аргумента Мура. Экспрессивисты могут заявить, что связь между установками/эмоциями и моральными суждениями может быть открыта лишь апостериорно и не предполагает концептуального тождества соответствующих языковых выражений.

Каким же образом различные экспрессивистские теории решают изложенную нами проблему моральной установки? Теории Айера и Стивенсона не предлагают какого-либо внятного решения. Например, Айер пишет о моральных высказываниях: «Особый сорт морального неодобрения – это чувство, которое они выражают»[347]. Но он никак не конкретизирует это чувство, не говорит, в чем же его особенность, и не приводит никаких аргументов в пользу его существования. В теории Стивенсона дела обстоят не лучше. Согласно его первому анализу, моральные утверждения, например: «Я одобряю это. Давайте все сделаем также», сообщают об одобрении и выражают желание говорящего, чтобы все поступали так же. Здесь опять не уточняется, являются ли одобрение и желание самыми обычными или им присущ какой-то особый моральный характер. Другие экспрессивистские теории, о которых говорится в следующей главе, пытаются решить данную проблему и предлагают свои варианты моральных установок. Мы расскажем о них при рассмотрении соответствующих теорий.

Существует еще одна, самая серьезная проблема для всех разновидностей нонкогнитивизма – проблема Фреге-Гича. Она опирается на тот простой факт, что моральные предложения часто употребляются нами не сами по себе, но в составе более сложных предложений или в предложениях, которые не являются повествовательными. Другими словами, они встречаются в так называемых включенных контекстах (embedded contexts) или в контекстах без утверждения (unasserted contexts). Возьмем, например, моральное предложение:

(1) Лгать неправильно.

В таком виде мы используем его для утверждения того, что лгать неправильно. Именно это утверждение НК истолковывает как выражение какой-либо установки или высказывание прескрипции. Но в повседневной жизни мы не просто его высказываем, но включаем его в другие, более сложные предложения:

---

[347] Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010 с. 154

- Правда ли, что *лгать неправильно*?
- Если *лгать неправильно*, то и мошенничать неправильно.
- Или *лгать неправильно*, или лжецов не следует осуждать.
- *Лгать неправильно*, и Москва – столица России
- Неверно, что *лгать неправильно*.

Проблема для сторонников НК в том, что «лгать неправильно» сохраняет, как кажется, свое значение неизменным во всех этих предложениях: мы задаемся вопросом, соединяем с другими предложениями, отрицаем и т. д. одно и то же. Однако, согласно НК, значение не может остаться неизменным. В соответствии с НК, утверждая, что лгать неправильно, мы выражаем свою отрицательную установку по отношению ко лжи, высказываем универсальную прескрипцию и т. д. Но в сложных предложениях мы не утверждаем неправильность лжи, а значит и ничего подобного не выражаем. Например, мы спрашиваем о том, неправильно ли лгать. Вполне возможно, что у нас пока нет никакой установки по отношению ко лжи, мы ничего никому не предписываем и т. д. Мы просто задаем вопрос и ничего не утверждаем. Не меньшую трудность представляет предложение «Если лгать неправильно, то и мошенничать неправильно». Произносящий его человек может не считать, что лгать неправильно и, соответственно, не иметь отрицательной установки. Он может быть согласен лишь с условным предложением, что если ложь все-таки окажется неправильной, то таким же будет и мошенничество, которое связано с ложью. Получается, что «лгать неправильно» должно иметь какие-то другие значения во всех этих предложениях.

Затруднение нонкогнитивистов можно хорошо понять, рассмотрев, как легко когнитивисты истолковывают значение подобных предложений. Согласно когнитивизму, моральные предикаты, как и любые другие, репрезентируют свойства. Повествовательное предложение формы «А есть В» приписывает А свойство В и выражает истинную или ложную пропозицию, *что А есть В*. Если пропозиция истинна, то есть А действительно обладает свойством В, то и предложение истинно. Более сложные предложения, в которых присутствуют связки «или», «и», «если …, то…» и т. д., выражают пропозиции, чья истинность/ложность является функцией истинности/ложности включенных в них более простых пропозиций. Например,

предложение «A есть B, и C есть D», будет истинным, если и только если истинны оба входящих в него предложения. Поскольку когнитивисты могут связать знание условий истинности предложения и знание того, что оно значит, то они легко могут объяснить значение новых, сложных предложений, построенных из более простых с помощью связок. Когнитивистская семантика является семантикой условий истинности (truth-conditional semantics) и обладает свойством композициональности, то есть в ней предложения значат то же самое, когда они включены в другие, более сложные. Именно эту композициональность должны как-то воспроизвести нонкогнитивисты.

Одним из первых эту проблему сформулировал, опираясь на работы Готлоба Фреге, британский философ Питер Гич. В своей статье «Утверждение» он написал, что «Мысль способна иметь то же самое содержание, соглашаетесь ли вы с ее истинностью или нет; пропозиция может случаться в дискурсе то утверждаемой, то нет, но быть очевидно той же самой пропозицией»[348]. Но в чем же серьезность проблемы Фреге-Гича? Кажется, что нонкогнитивсты в самом крайнем случае могут признать разное значение моральных предложений самих по себе и во включенных контекстах. Это будет недостатком их теории, но не слишком большим. Суть проблемы в том, что их значение должно быть одинаковым, поскольку в моральном дискурсе возможны такие же валидные аргументы, как и в неморальном. Возьмем один из простейших – modus ponens. В нем из высказываний P и P→Q следует Q. Рассмотрим следующий пример:

1. Лгать неправильно.
2. Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно.
3. Следовательно, заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

Данный аргумент представляется несомненно валидным, заключение следует из посылок. Но для этого «лгать неправильно» должно иметь одно и то же значение как в первой, так и во второй посылке. В противном случае мы совершим ошибку эквивокации, то есть употребим одно и то же выражение в рамках одного и того же аргумента в разных значениях. В результате логическое следование

[348] Geach P. Assertion // The Philosophical Review. 1965. № 74(4). p. 449

исчезнет, и аргумент не будет валидным: мы будем выводить Q из P и $P^* \rightarrow Q$.

Все ранние варианты нонкогнитивизма не смогли найти удовлетворительного решения проблемы Фреге-Гича, хотя Хэар надеялся, что разработанная им логика императивов может ее решить. По общему мнению,[349] все эти попытки оказались неудачными. Решение Хэара, например, основывалось на том факте, что императивы, как кажется, могут сочетаться и образовывать более сложные императивные предложения. Например:

(И1) Открой окно.
(И2) Закрой дверь.

можно объединить с помощью связок «и»/«или» и получить сложный императив, который будет вполне осмысленным:

(И12) Открой окно и закрой дверь.
(И12*) Закрой дверь или открой окно.

Однако полной композициональной семантики у нас все-равно не получится. Многие сочетания императивов с индикативами оказываются бессмыслицей:

(И12**) Закрой дверь или я опаздываю.
(И12***) Если открой окно, то закрой дверь.

Из-за этих провалов все последующие нонкогнитивистские теории создавались с учетом необходимости найти удовлетворительное решение проблемы Фреге-Гича. Две наиболее известные из них, квази-реализм и норм-экспрессивизм, мы рассмотрим в следующей главе.

Список литературы

[349] Schroeder M. Noncognitivism in Ethics. London, Routledge, 2010 pp. 54-57

1. Ayer. A. Language, Truth, and Logic. London, Gollancz, 2nd Ed., 1946

2. Bedke M. Cognitivism and non-cognitivism // McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017 pp. 292-307

3. Camp E. Metaethical Expressivism // McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017 pp. 87-101

4. Eggers D. The Language of Desire: Expressivism and the Psychology of Moral Judgement. Berlin, De Gruyter, 2021

5. Hare R. Freedom and Reason. Oxford, Oxford University Press, 1963

6. Hare R. The Language of Morals. Oxford, Clarendon Press, 1952

7. Schroeder M. Noncognitivism in Ethics. London, Routledge, 2010

8. Schroeder M. What is the Frege-Geach Problem? // Philosophy Compass. 2008. № 3(4). pp. 703-720

9. Sias J. Ethical Expressivism // https://iep.utm.edu/eth-expr

10. Stevenson C. Ethics and Language. New Haven, Yale University Press, 1944

11. van Roojen, Mark, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>

12. Woods J. The Frege-Geach Problem // McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017 pp. 226-242

13. Айер А. Язык, истина и логика. Москва, Канон+, 2010

Глава 10. Квазиреализм и норм-экспрессивизм.

В конце предыдущей главы мы рассказали об одной из самых серьезных проблем для нонкогнитивизма – о проблеме Фреге-Гича. Суть ее в том, что моральный дискурс представляется нам когнитивистским, реалистским дискурсом, в котором возможно построение логически валидных аргументов. Однако для сторонников НК за этой видимостью скрывается некогнитивная суть – моральные предложения не могут быть истинными/ложными в полноценном смысле, а являются лишь выражением наших некогнитивных установок. Возникает противоречие, которое должна преодолеть любая успешная нонкогнитивистская теория. Именно это пытаются сделать две теории, рассматриваемые в данной главе – квазиреализм Саймона Блэкберна и норм-(в более позднем варианте план-)экспрессивизм Аллана Гибберда.

Теория Блэкберна состоит из двух частей: проективизма, как особой разновидности экспрессивизма и, собственно, квазиреализма. Проективизм отражает экспрессивистскую сущность морального дискурса, а квазиреализм должен объяснить его реалистскую видимость, не поступаясь при этом сущностью.

Сам Блэкберн определяет две части своей теории следующим образом:

Проективизм (projectivism): «Философия оценивания [evaluation], которая утверждает, что оценочные свойства являются проекциями наших собственных чувств (эмоций, реакций, установок, похвал)»[350].

Квазиреализм (quasi-realism): «Попытка объяснить, почему наш дискурс имеет ту форму, которая у него есть, в частности его отношение к моральным предикатам как к любым другим, если проективизм истинен. Он, таким образом, стремится объяснит и обосновать кажущуюся реалистской природу нашего оценочного дискурса…»[351].

Мы рассмотрим обе части теории, начав с проективизма. Его главным тезисом является метафизический тезис о природе ценностей, оценочных свойств: эти свойства являются всего лишь проекциями наших некогнитивных установок. Но мы проецируем эти свойства на окружающий нас мир, в результате чего нам начинает казаться, что они действительно присущи объектам. Ричард Джойс сводит любые разновидности морального проективизма к трем главным тезисам[352]:

1. Мы переживаем, например, моральную неправильность как объективную характеристику мира.
2. Источником этого переживания является некоторая неперцептивная способность; а именно, при наблюдении определенных действий или характеров у нас появляется аффективная установка, например эмоция неодобрения, которая приводит к переживанию из п. 1.
3. На самом деле моральная неправильность не существует.

Совокупность этих трех пунктов Джойс называет метафизическим проективизмом и считает, что в таком виде его могут принять как сторонники моральной теории ошибки (о ней рассказано в главе

---

[350] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 180
[351] Ibid., p. 180
[352] Joyce R. Is Moral Projectivism Empirically Tractable? // Ethical Theory and Moral Practice. № 12(1) p. 56

6), так и экспрессивисты. Различие между ними будет лишь в том, что они добавят разные четвертые пункты к перечисленным трем:

4.1. (Моральная теория ошибки): когда мы произносим предложения формы «X является морально неправильным», мы неверно описываем мир; мы ошибаемся.

4.2. (Нонкогнитивизм): когда мы произносим предложения формы «X является морально неправильным», мы выражаем некогнитивные установки.

Тезисы 1-3 и 4.2 составляют позицию, названную Джойсом нонкогнитивистский проективизм, разновидностью которого и является теория Блэкберна. Истоки проективизма можно найти еще в трудах Дэвида Юма, который полагал, что мы сами, с помощью такой некогнитивной способности как вкус, придаем миру моральные характеристики: «Таким образом, разграничительные линии между разумом и вкусом и их функции установить нетрудно. Первый доставляет познание истины и ложности. Последний доставляет чувство красоты и безобразия, порока и добродетели. Один обнаруживает объекты в том виде, как они реально существуют в природе, ничего не добавляя и не убавляя. Другой обладает продуктивной способностью и, украшая и расцвечивая все объекты красками, заимствованными из внутреннего чувства, создает в определенной мере новое творение»[353]. Моральные свойства не существуют в мире, но являются «новым творением», созданным нашим вкусом.

Блэкберн объясняет суть проективизма примерно также. Он пишет: «В этой картине мир … воздействует на человеческий ум. Он, в свою очередь, различным образом реагирует: мы формируем привычки убеждений и установок … Но затем – и это решающий механизм – ум выражает эти реакции, "распространяя себя на мир". То есть мы считаем мир богаче и полнее благодаря обладанию свойствами и вещами, которые фактически всего лишь проекции собственных реакций ума: нет оснований для того, чтобы мир содержал факт, соответствующий любой из проекций. Поэтому мир, согласно этой метафизике, может быть гораздо беднее, чем полагает здравый смысл»[354]. Для Блэкберна проективизм представляется

---

[353] Юм Д. Сочинения в двух томах. т. 2 М., Мысль 1996 с. 289

[354] Blackburn S. Opinions and Chances // Blackburn S. Essays in Quasi-Realism. Oxford, Oxford University Press, 1993 p. 75

разновидностью экспрессивизма, поскольку: а. все моральные свойства являются лишь человеческими проекциями, ключевую роль в возникновении которых играют наши реакции на естественные свойства окружающего мира; б. эти реакции представляют собой некогнитивные установки; в. моральные высказывания, имеющие поверхностную форму описаний спроецированных на мир моральных свойств, являются на самом деле лишь выражением установок.

Блэкберн приводит несколько аргументов в пользу своей теории. Один из них является разновидностью мотивационного аргумента, который мы рассматривали в начале предыдущей главе. Второй представляет собой аргумент от супервентности, а третий отталкивается от совместимости проективизма с натурализмом. Эти два мы рассмотрим более подробно.

Аргумент Блэкберна от супервентности (его еще называют аргументом от смешанных миров) начинается с принимаемого практически всеми факта супервентности моральных свойств объекта дескриптивным, о котором мы уже рассказывали в главе 2. Блэкберн дает следующее общее определение супервентности А-свойств на В-свойствах: «В некотором значении необходимости, необходимо что если … две ситуации тождественны в своих В-свойствах, то они тождественны в А-свойствах. А-свойства не могут (в том же значении) изменятся независимо от В-свойств»[355]. В определении упоминается некоторое значение необходимости; Блэкберн считает, что в случае моральных и дескриптивных свойств эта необходимость является концептуальной.

Затем Блэкберн вводит представление о полном описании В-свойств вещи, которое он обозначает как В*. С помощью этого понятия он определяет так называемую В*/А супервентность следующим образом:

(В*/А супервентность): «Необходимо, *если* существует вещь, являющаяся В* и А, то все, что подобно ей является В*, также подобно ей является А. Не существует возможного мира, в котором одна вещь является В* и А, но другие вещи В* и не-А»[356].

---

[355] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 pp. 182-183

[356] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 183

Но возможно более сильное отношение между B* и A: необходимо, что если вещь является B*, то она является A. Блэкберн называет его B*/A необходимость.

(B*/A необходимость): необходимо, если вещь является B*, то она является A.

Эти отношения могут показаться похожими, но между ними есть разница. B*/A супервентность не исключает существование возможного мира, где есть B* вещь, которая не является A. Она утверждает лишь, что *если* в каком-то мире есть B* вещь и она является A, то и все аналогичные ей B* вещи *в данном мире* тоже являются A; невозможно сосуществование (B* и A) вещи с (B* и не-A) вещью в одном и том же мире.

Проблема для моральных реалистов в том, что между моральными и дескриптивными свойствами есть концептуальная B*/A супервентность, но нет концептуального B*/A необходимого следования: мы не можем определить, какие именно моральные свойства следуют из дескриптивных, с помощью только лишь концептуальных средств (B-свойствами в данном случае будут дескриптивные, A-свойствами – моральные). Другими словами, для моральных реалистов проблематично соединение двух концептуальных положений:

1. Необходимо, что моральные свойства B*/A супервентны на дескриптивных.
2. Неверно, что моральные свойства следуют с B*/A необходимостью из дескриптивных.

Мы можем сказать то же самое менее формально:

1. Если два положения дел в мире не различаются дескриптивно, то их моральный статус одинаков.
2. Каков бы ни был моральный статус определенного положения дел в мире, он мог бы быть другим.

Эти два положения не совместимы друг с другом. Если придерживаться первого, то у нас должно быть лишь два вида миров: в которых все вещи, являющиеся B*, являются A, и в которых ни одна вещь, являющаяся B*, не является A. Но из-за второго положения может быть еще один вид миров – смешанные миры, в которых есть как

(B* и A), так и (B* и не-A) вещи. Если первое положение разрешает существование в одном из миров x, который является (B* и A) вещью, а в другом мире y, который является (B* и не-A) вещью, то что мешает их сосуществованию в одном и том же мире? Блэкберн уверен, что реалисты не в состоянии это объяснить, но сам он может легко это сделать.

Блэкберн, как и другие нонкогнитивисты, является моральным антиреалистом, для него моральных свойств вообще не существует. Вся проблема решается сама собой, нет необходимости объяснять отсутствие смешанных миров, так как ни в одном из миров нет моральных A свойств. Однако Блэкберн считает, что мы соблюдаем супервентность в своих моральных высказываниях: мы приписываем объектам, обладающим одинаковыми дескриптивными свойствами, одинаковый моральный статус. Значит супервентность все же нуждается в объяснении, но только как ограничение на нашу проекцию моральных свойств. Это ограничение возникает из практической необходимости, ведь цель проекции – «направлять практическое принятие решений»[357]. Если мы будем приписывать разный моральный статус одинаковым вещам, то наши решения, принятые на основе этого статуса, будут непоследовательными, непредсказуемыми и противоречивыми. Вся наша моральная практика будет подорвана и не сможет нормально функционировать.

Что же могут ответить на данный аргумент реалисты? Один из них, Шафер-Ландау, считает, что реалист может признать оба концептуальных положения, но избежать проблемы. Для этого ему нужно принять два *метафизических* тезиса:

1. *Метафизически* необходимо, что моральные свойства B*/A супервентны дескриптивным.
2. Моральные свойства следуют с *метафизической* B*/A необходимостью из дескриптивных.

Второй тезис гарантирует, что во всех возможных мирах B* вещи являются A вещами, смешанным мирам просто неоткуда возникнуть. Как пишет Шафер-Ландау: «Должным образом определенное множество неморальных свойств должно вызвать некоторое

[357] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 186

моральное свойство»[358]. Но откуда же возникает сочетание двух тезисов Блэкберна о концептуальной необходимости супервентности и отсутствии концептуальной необходимости следования? Ответ прост: «Люди могут представить много вещей, которые не являются метафизически возможными»[359]. Из-за своей ограниченности люди не всегда способны распознать метафизическую необходимость следования и в результате не считают это следование концептуально необходимым.

Третий аргумент Блэкберна отталкивается от совместимости проективизма с натурализмом. Для объяснения морали и морального дискурса нам достаточно естественных свойств и наших реакций на них: проективизм требует от мира «не больше … того, что, как мы знаем, уже в нем находится – обычные характеристики вещей, на основе которых мы принимаем о них решения, любим или не любим их, боимся и избегаем их, желаем и ищем их. Он требует не больше, чем это: естественный мир и паттерны реакций на него»[360].

Для Блэкберна вся наша моральная практика представляется естественным каузальным процессом, который проходит через следующие этапы (предположим, что человек дает моральную оценку какому-либо действию):

1. Естественные свойства действия каузально воздействуют на органы чувств человека.

2. Эти внешние стимулы производят перцептуальные убеждения о наличии у действия определенных естественных свойств.

3. Данные перцептуальные убеждения порождают некогнитивные установки о действии.

4. Мы осознаем эти установки, но лишь в виде моральных суждений, имеющих реалистскую форму.

5. Мы высказываем эти установки в виде моральных утверждений, также имеющих реалистскую форму.

Из последних двух пунктов проективисткой доктрины вытекает неизбежность реалистской видимости морального дискурса, а значит необходимость обращения к квазиреализму, чтобы примирить эту видимость с экспрессивистской сущностью. Блэкберн даже утверждает, что квазиреализм – это «то, что мы должны ожидать, если

---

[358] Shafer-Landau R. 2003. Moral Realism: A Defence. Oxford: Oxford University Press. p. 85

[359] Ibid., p. 86

[360] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 180

проективистская метафизика верна»[361]. Мы проследим, как квазиреализм пытается воссоздать три черты реалистского морального дискурса:

- существование валидных моральных аргументов;
- независимость моральных суждений от сознания;
- истинность/ложность моральных суждений.

Как мы видели в конце предыдущей главы, из реалистской видимости морали вытекает одна из наиболее трудных для всех сторонников НК проблема – проблема Фреге-Гича. Нам кажется, что мы можем использовать в морали валидные аргументы в форме, например, modus ponens:

(АФГ) 1. Лгать неправильно.
2. Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно.
3. Следовательно, заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

Для сохранения валидности аргумента необходимо, чтобы выражение «лгать неправильно» значило одно и то же во всех посылках. Однако нонкогнитивистам трудно объяснить, что оно может значить во второй посылке, представляющей собой кондиционал (импликацию). В нем выражение встречается в так называемом включенном контексте или контексте без утверждения: человек, утверждающий кондиционал, не обязательно утверждает его антецедент, которым и является данное выражение. В связи с этим объяснение значения кондиционала и подобных ему предложений является главной задачей квазиреализма. Для этого он должен создать собственную семантику языка морали. Блэкберн предложил два варианта того, как квазиреализм может это сделать. Мы рассмотрим оба из них, начав с более раннего.

Ранний вариант квазиреализма опирается на две базовые идеи:

---

[361] Blackburn S. How to Be an Ethical Antirealist // Midwest Studies in Philosophy. 1988. № 12(1) p. 362

1. Люди могут иметь некогнитивные установки второго и более высокого порядков – то есть установки по отношению к другим установкам.

2. Установки людей образуют целостную систему – моральную чувствительность (moral sensibility), то есть совокупность некогнитивных установок в их связи с убеждениями.

Блэкберн определяет моральную чувствительность как «функцию от убеждения на входе к установке на выходе»[362]. Дэвид Макнотон поясняет это понятие следующим образом: «Каждый из нас … предрасположен реагировать на различные ситуации разными установками – мы можем, например, быть возмущены жестокостью, изумлены супружеской изменой, восхищены физической храбростью и т. д. Полный набор таких диспозиций мы можем назвать моральной чувствительностью данной личности. Важно, что мы можем обладать установкой не только относительно действий людей, но и относительно их моральных чувствительностей. Они [то есть чувствительности] могут быть грубыми или чуткими, негибкими или изменчивыми, восхитительными или презренными»[363].

Но как именно это может помочь Блэкберну дать экспрессивистскую интерпретацию кондиционала «Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно»? По его мнению, цель кондиционала – выражение некогнитивной установки в отношении моральной чувствительности. Для достижения этого вывода Блэкберн начинает свое рассуждение с указания на тот факт, что часто мы хотим сообщить одновременно о нескольких наших обязательствах (в его терминологии обязательство – общий термин для убеждений, установок, предписаний и т. д.), даже если эти обязательства принадлежат к разным видам. Мы можем хотеть сообщить, например, оценочную установку и убеждение: «Лгать неправильно, и твоя мама будет недовольна»[364]. Причем связка «и» может соединять самые разные обязательства, не только убеждения с оценочными установками как в примере, но и установки с установками как в

[362] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 192
[363] McNaughton D. Moral Vision. Oxford, Blackwell, 1988 p. 183
[364] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 191

кондиционале. Получается, что кондиционал является на самом деле конъюнкцией оценочных (моральных) установок.

На первый взгляд это может показаться противоречащим стандартной семантике связки «и», в которой «она стоит между двумя предложениями, чтобы сделать из них одно большее; большее предложение истинно, если и только если истинно каждое из меньших»[365]. Но выражение установки не может быть истинным или ложным. Никакой проблемы, уверен Блэкберн, здесь нет. Связка «и» часто соединяет, например, команды, которые никто не оценивает на истинность: «Кругом и шагом – марш» совершенно понятная команда, приказывающая совершить два действия – повернуться и начать идти. Поэтому Блэкберн считает обоснованным свое расширенное определение «и», как связывающего «обязательства, чтобы получилось общее обязательство, которое принимается, только если принимается каждый из его компонентов»[366]. Таким образом, цель конъюнкции заключается в получении нового обязательства принять сразу оба обязательства, объединенных «и».

Используя это новое определение связки «и» и понятие моральной чувствительности, Блэкберн предлагает свою интерпретацию кондиционала аргумента из проблемы Фреге-Гича. Моральные чувствительности играют важную практическую роль в жизни людей, они регулируют и направляют их поведение и взаимодействие друг с другом. В связи с этим у них появляются установки по отношению к чувствительностям – люди могут одобрять или не одобрять как собственную чувствительность, так и чувствительности окружающих. Как мы говорили, чувствительность представляет собой функцию от убеждений к установкам, но для людей самое главное в ней – те установки, которые получаются на выходе. Поэтому чувствительность человека можно представить как большую конъюнкцию всех имеющихся у него установок. Именно эти конъюнкции и оценивают люди. В таком случае можно сказать, что кондиционал – это выражение одобрения той чувствительности, которая содержит конъюнкцию установок из его антецедента и консеквента. В нашем примере аргумента, кондиционал «Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно» можно интерпретировать как одобрение чувствительности, которая осуждает и ложь, и принуждение младшего брата ко лжи. Как пишет об этом Блэкберн: «…

[365] Ibid., p. 191

[366] Ibid., p. 191-192

чувствительность, которая соединяет установку неодобрения ко лжи со спокойной или одобрительной установкой к принуждению младшего брата лгать, не будет мной поддержана. Я могу восхищаться только теми людьми, которые отвергли бы второе так же сильно, как и первое. Для меня важно, чтобы люди имели только такое сочетание, поскольку его отсутствие открывает опасную слабость чувствительности. Ее хозяин будет обладать неправильной установкой к непрямым способам солгать (и к тому же неправильной установкой в отношении младшего брата)»[367].

Для успешного решения проблемы Фреге-Гича одной интерпретации кондиционалов недостаточно. Необходимо разработать полноценный экспрессивистский язык, который мог бы заменить моральные предикаты на выражения, обозначающие наши некогнитивные установки. Блэкберн предлагает свой вариант такого языка, называя его E_{ex}. В этом языке экспрессивистская природа моральных суждений представлена двумя операторами, которые Блэкберн называет «ура!» («hooray») и «фуу!» («boo!») и представляет с помощью символов «H!» и «B!». Эти операторы присоединяются к описаниям действий для выражения установок по отношению к ним. Например, моральные суждения «Помогать людям правильно» и «Лгать неправильно» будут выражены в E_{ex} следующим образом:

(ПЛП) H! (помогать людям).
(ЛН) B! (лгать).

(ПЛП) выражает некогнитивную установку одобрения по отношению к помощи людям, а (ЛН) установку неодобрения по отношению ко лжи. Поскольку в языке E_{ex} должна быть возможность оценивать чувствительности, то есть конъюнкции установок, то должна иметься возможность высказать установку не только по отношению к действию, но и по отношению к другой установке. Когда речь идет об установке, в E_{ex} используется знак «| |». Например, чтобы упомянуть (ЛН), то есть установку ко лжи, следует записать выражение:

(ЛН*) |B! (лгать)|.

---

[367] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 192

Точка с запятой используется, чтобы показать, что упоминаемые установки связаны друг с другом. Например, фрагмент чувствительности человека, одобряющего помощь людям и не одобряющего ложь, можно упомянуть как:

(ПЛП*-ЛН*) |Н! (помогать людям)|; |В! (лгать)|.

Теперь нетрудно увидеть, как можно выразить на этом языке кондиционал аргумента из проблемы Фреге-Гича:

(КАФГ) Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

(КАФГ*) Н! (|В! (лгать)|; |В! (заставлять своего младшего брата лгать)|).

Этот кондиционал выражает установку одобрения по отношению к конъюнкции установки неодобрения лжи и установки неодобрения принуждения младшего брата ко лжи. Блэкберн надеется, что такая интерпретация способна сохранить валидность морального аргумента формы modus ponens (и других форм). На языке E_{ex}, аргумент (АФГ) можно представить как:

(АФГ*) 1. В! (лгать).
2. Н! (|В! (лгать)|; |В! (заставлять своего младшего брата лгать)|).
3. В! (заставлять своего младшего брата лгать).

Блэкберн утверждает, что вывод заключения из посылок в (АФГ*) является логическим, поскольку любой человек, который согласен с посылками, должен согласиться и с заключением. Если вместо этого он будет утверждать:

(3*) Н! (заставлять своего младшего брата лгать).

его установки столкнутся друг с другом, что будет свидетельствовать о раздробленной чувствительности (fractured sensibility), которую можно представить на языке E_{ex} так:

(РЧ) |В! (лгать)|; |В! (заставлять своего младшего брата лгать)|; |Н! (заставлять своего младшего брата лгать)|.

Любая чувствительность, содержащая подобный набор установок, не может быть предметом одобрения, поскольку она не способна выполнять свою главную функцию – давать оценку вещам в нашем мире. По мнению Блэкберна, люди ранжируют чувствительности согласно тому, насколько хорошо они это делают. Но чувствительность (РЧ) вообще невозможно проранжировать, так как ее установки не согласуются друг с другом: непонятно, одобряет она или осуждает принуждение ко лжи своего младшего брата.

Некоторым критикам оптимизм Блэкберна относительно возможностей языка E_{ex} показался преждевременным. В первоначальном аргументе (АФГ) заключение следует из посылок с логической необходимостью: оно не может быть ложным, если посылки истинны. Блэкберн утверждает, что и в его интерпретации аргумента (АФГ*) логическое следование сохраняется. Но действительно ли это так? Криспин Райт считает, что нет – противоречие в установках совсем не то же самое, что и логическое противоречие. Тот, кто принимает посылки (АФГ*), но не принимает заключение, совершает ошибку, но это не логическая ошибка, как в изначальном аргументе: «Но в чем состоит валидность вывода, если она не может состоять в том, что истинность посылок гарантирует истинность заключения? Все, что заслуживает название валидности вывода, должно покоиться на противоречивости принятия посылок и отрицания заключения. Блэкберн действительно говорит о «столкновении установок», которое связано с принятием посылок в примере modus ponens …, но отказом принять заключение. Но ничто, что можно было бы считать противоречием, не кажется замешанным в этом. Те, кто так поступает, всего лишь не обладают всеми теми комбинациями установок, которые они сами одобряют. Это моральная ошибка, а не логическая»[368].

По мнению Боба Хейла, одного из комментаторов работ Блэкберна, для исправления данной ошибки и достижения реального противоречия необходимо дать в языке E_{ex} другую интерпретацию кондиционала (КАФГ). Блэкберн ошибся, интерпретировав кондиционал «Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно» как одобрение чувствительности, которая сочетает

[368] Wright C. Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi-Realism // Midwest Studies in Philosophy. 1988 № 12(1). p. 33

неодобрение лжи с неодобрением принуждения ко лжи своего младшего брата, в результате чего и не получается противоречия. Для Хейла этот кондиционал выражает «неодобрение любого, кто не одобряет ложь, но воздерживается от неодобрения принуждения ко лжи младшего брата»[369]. Если мы обозначим отсутствие какой-либо установки знаком «–», то кондиционал в интерпретации Хейла будет выглядеть следующим образом:

(КАФГХ) В! (|В! (лгать)|; –|В! (заставлять своего младшего брата лгать)|).

А сам аргумент можно будет представить как:

(АФГХ) 1. В! (лгать).
2. В! (|В! (лгать)|; –|В! (заставлять своего младшего брата лгать)|).
3. В! (заставлять своего младшего брата лгать).

В этой интерпретации, человек, принимающий посылки, но отказывающийся принимать заключение, будет виновен в противоречии – он будет делать то, что сам же не одобряет. У него будет комбинация установки из первой посылки и отсутствия установки из заключения, но ведь именно это он не одобряет во второй посылке. Тем самым человек нарушит принцип, запрещающий делать то, что ты не одобряешь, который можно выразить так:

(ЗП) В! (|В! (x)|; x).

По мнению Хейла, его нарушение можно назвать противоречием. Впрочем, противникам квазиреализма вряд ли понравится данное решение, ведь противоречие снова будет состоять в столкновении установок и не будет чисто логическим.

Кроме того, столкновение установок неприемлемо, так как считается свидетельством раздробленной чувствительности. Но некоторые критики утверждают, что такая чувствительность не настолько плоха, как кажется Блэкберну. Например, Джордж Шулер утверждает, что многие люди, включая его самого, обладают такими чувствительностями, и это никак не мешает их нормальной жизни:

[369] Hale B. The compleat projectivist // Philosophical Quarterly. 1986. № 36. p. 74

«Насколько я могу видеть, у людей все время происходят такие "столкновения" [внутри чувствительностей], но они ни в чем не "ошибаются" (и не сталкиваются с невозможностью осуществить свои практические намерения из-за "раздробленной чувствительности"). Почти каждый раз, как я прохожу, например, мимо банки с печеньем, я испытываю подобный конфликт установок. С одной стороны, я одобряю поедание печенья, поскольку из долгого опыта я знаю, что оно мне понравится. С другой стороны, я не одобряю поедание печенья, поскольку из такого же долгого опыта знаю, что оно сделает с моей талией. Здесь есть столкновение установок, но где же ошибка…? Тот факт, что я не могу … удовлетворить обе установки, всего лишь означает, что мне необходимо придумать, что делать, а не то, что есть нечто неподобающее и подозрительное в обладании обеими установками»[370].

В связи с этой и другими проблемами, Блэкберн предложил новый вариант экспрессивистской семантики морального языка, в котором есть возможность логического противоречия. Он попытался показать, как установки вступают в логические отношения друг с другом, какова их роль в теории вывода. Самое главное, что новая семантика касается не только установок, но и вообще всех обязательств (убеждений, установок, предписаний и т. д.), в связи с чем она получила название теоретико-обязательственной семантики (commitment-theoretic semantics), ТОС. Основная цель ТОС – создать теорию вывода для убеждений как разновидности обязательств и получить возможность говорить об их логической несовместимости именно в качестве обязательств. Если это получится, то результат можно будет перенести на установки, которые тоже являются обязательствами.

Центральным для данной семантики является функционирование контекстов без утверждения/непрямых контекстов (indirect contexts). Примером такого контекста является кондиционал из второй посылки аргумента (АФГ). В соответствии с ТОС, кода человек высказывает что-либо в непрямом контексте, он оказывается связанным с логическим деревом обязательств (tied to tree). В этом состоянии он может одобрить лишь определенную комбинацию установок и убеждений. Для пояснения этого рассмотрим сначала, как ТОС интерпретирует значение обычных, неморальных предложений, выражающих убеждения (полученный результат Блэкберн перенесет на моральные

[370] Schueler G. Modus Ponens and Moral Realism // Ethics. 1998. № 98(3). p. 500

предложения, выражающие некогнитивные установки). Возьмем какой-нибудь аргумент формы modus ponens, аналогичный (АФГ):

(ТЛВ) 1. Тауэр находится в Лондоне.
2. Если Тауэр находится в Лондоне, то Тауэр находится в Великобритании.
3. Тауэр находится в Великобритании.

В данном аргументе все предложения выражают убеждения, являются описаниями фактов и имеют условия истинности. Условия истинности второй посылки зависят от условий истинности ее компонентов: посылка 2, представляющая собой материальный кондиционал (материальную импликацию), истинна, если и только если нет ситуаций, в которых достигаются условия истинности антецедента, но не достигаются условия истинности консеквента. Это можно представить в виде таблицы:

p	q	p → q
и	и	и
и	л	л
л	и	и
л	л	и

В соответствии с ТОС, человек, высказывающий посылку 1, выражает обязательство признать то, что ее условия истинности выполняются. Но какое обязательство выражено второй посылкой? Как кажется, им тоже должно быть обязательство признать условия истинности: нет ситуаций, в которых достигаются условия истинности антецедента, но не достигаются условия истинности консеквента. Однако Блэкберн предлагает (это ключевое отличие) другой вариант. Он пишет: «Высказать ментальное состояние – значит выразить принятие определенных норм. Высказать нечто в форме "Если p, то q", значит быть обязанным [принять] комбинацию "Или не-p или q"»[371]. Человек, высказывающий кондиционал из второй посылки, обязан либо принять, что Тауэр не находится в Лондоне, либо принять, что Тауэр находится в Великобритании. Данная интерпретация основана на

[371] Blackburn S. Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 72

том, что кондиционал p → q эквивалентен дизъюнкции ¬ p ∨ q, как видно из следующей таблицы:

p	q	¬ p	p → q	¬ p ∨ q
и	и	л	и	и
и	л	л	л	л
л	и	и	и	и
л	л	и	и	и

Блэкберн уверен, что такое понимание непрямых контекстов способно дать необходимое ему логическое противоречие, на отсутствие которого жаловались критики. Противоречие возникает, так как человек, высказывающий первые две посылки (ТЛВ) и отрицание заключения, «представляет себя связанным с деревом возможных комбинаций убеждений и установок, но принимающим в то же время комбинацию, которую дерево исключает»[372]. У этого человека есть обязательство принять вторую посылку формы p → q, эквивалентную ¬ p ∨ q, а значит он обязан отвергнуть комбинацию p и ¬ q. Но именно эту комбинацию он примет, если будет принимать посылки и отвергать заключение (ТЛВ), что можно увидеть, если представить данный аргумент в интерпретации Блэкберна:

(ТЛВ*) 1. Тауэр находится в Лондоне (p).

2. Либо Тауэр не находится в Лондоне, либо Тауэр находится в Великобритании (¬ p ∨ q).

3. Тауэр находится в Великобритании (q).

Чтобы наглядно показать наличие противоречия, обязательства человека, принимающего посылки, но **не** принимающего заключение, можно представить в виде логического дерева, в котором посылка 2 представляет собой разветвление:

Набор обязательств 1
Обязательство принять, что Тауэр находится в Лондоне.
Обязательство принять, что Тауэр не находится в Лондоне или Тауэр находится в Великобритании.

372 Blackburn S. Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 72

Отсутствие обязательства принять, что Тауэр находится в Великобритании.

Эта разветвляющаяся комбинация обязательств противоречива, если противоречива каждая ветвь, исходящая из дизъюнкции во второй посылке. В нашем случае каждая из ветвей действительно противоречива:

Ветвь 1-1	Ветвь 1-2
Обязательство принять, что Тауэр находится в Лондоне.	Обязательство принять, что Тауэр находится в Лондоне.
Обязательство принять, что Тауэр не находится в Лондоне	Обязательство принять, что Тауэр находится в Великобритании.
Отсутствие обязательства принять, что Тауэр находится в Великобритании.	Отсутствие обязательства принять, что Тауэр находится в Великобритании.

Если человек принимает ветвь 1, то он обязан принять противоречие «Тауэр находится в Лондоне» и «Тауэр не находится в Лондоне». Если человек принимает ветвь 2, то у него одновременно и есть и нет обязательства принять, что Тауэр находится в Великобритании. Условия истинности (ТЛВ*) и (ТЛВ) эквивалентны, а значит ТОС способна показать, как возникает противоречие в аргументах формы modus ponens. Осталось перенести этот результат на модальный аргумент (АФГ) из проблемы Фреге-Гича.

Первым делом необходимо превратить кондиционал в дизъюнкцию, в результате чего получится:

(АФГ-ТОС) 1. Лгать неправильно.

2. Или лгать не неправильно, или заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

3. Следовательно, заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

Аргумент также валиден, как и изначальный (АФГ): посылка 1 является отрицанием первого дизъюнкта, а значит верен второй дизъюнкт, то есть заключение аргумента. Всякий, кто принимает посылки, но отвергает заключение, виновен в логическом противоречии. Задача Блэкберна – сохранить противоречие при

экспрессивистской интерпретации предложений аргумента, как выражающих некогнитивные обязательства (установки). Какие же обязательства будут у человека, принимающего посылки и отвергающего заключение? Посылка 1 – обязательство принять установку, выраженную предложением «Лгать неправильно» (какая именно это установка в данном случае значения не имеет). Посылка 2 – обязательство не принимать установку, выраженную предложением «Лгать неправильно», или принять установку, выраженную «Заставлять своего младшего брата лгать неправильно». Отказ принять заключение – отсутствие обязательства принять установку, выраженную предложением «Заставлять своего младшего брата лгать неправильно».

Его логическое дерево обязательств будет выглядеть следующим образом:

Набор обязательств 2
Обязательство принять установку, выраженную предложением «Лгать неправильно».
Обязательство не принимать установку, выраженную предложением «Лгать неправильно», или принять установку, выраженную предложением «Заставлять своего младшего брата лгать неправильно».
Отсутствие обязательства принять установку, выраженную предложением «Заставлять своего младшего брата лгать неправильно».

Обе ветви этого дерева ведут к противоречию, но теперь это уже противоречие в установках. Данное противоречие не может базироваться на условиях истинности, как у убеждений, и заключается в том, что установки не допускают одновременной реализации.

Ветвь 2-1	Ветвь 2-2
Обязательство принять установку, выраженную предложением «Лгать неправильно».	Обязательство принять установку, выраженную предложением «Лгать неправильно».
Обязательство не принимать установку, выраженную предложением «Лгать неправильно».	Обязательство принять установку, выраженную предложением «Заставлять своего младшего брата лгать неправильно».
Отсутствие обязательства принять установку, выраженную предложением «Заставлять	Отсутствие обязательства принять установку, выраженную предложением «Заставлять

своего младшего брата лгать неправильно».	своего младшего брата лгать неправильно».

Человек, принимающий первую ветвь, должен иметь негативную установку и одновременно либо нейтральную, либо позитивную (к этому сводится отсутствие негативной) установку относительно лжи. У человека, принимающего вторую ветвь, одновременно должна и не должна иметься негативная установка к принуждению младшего брата ко лжи. В любом случае эти комбинации установок не могут быть реализованы одновременно, а значит имеется логическое противоречие. Проблема Фреге-Гича решена.

Не все критики с этим согласны. Боб Хейл, например, считает, что интерпретация Блэкберном кондиционала как дизъюнкции ведет к неприемлемым следствиям. В ТОС кондиционал $p \rightarrow q$ трактуется как $\neg p \vee q$, то есть как обязательство принять не-p или q. Хейл указывает, что любой человек должен согласиться с кондиционалом $p \rightarrow p$, как выражающим закон тождества, что по Блэкберну означает: для любого утверждения человек обязан принять либо само это утверждение, либо его отрицание. Но это слишком сильное требование, так как «в состояниях информации, нейтральных в отношении данной пропозиции p, нам не следует принимать ни $\neg$ p, ни p»[373]. Интерпретация Блэкберна «…неподобающе закрывает возможность нейтральных состояний информации…»[374]. В ответ на критику Хейла Блэкберн заявил[375], что эта трактовка его интерпретации кондиционала неправильна. Человек, принимающий кондиционал $p \rightarrow q$, имеет на самом деле более сложную комбинацию обязательств: (1) обязательство либо принять отрицание p, либо принять q и (2) обязательство принять один из дизъюнктов, если отвергнут другой, или вообще отказаться от первого обязательства. Вторая часть второго обязательства позволяет человеку воздержаться от какого бы то ни было суждения в условиях недостатка информации. Но здесь могут возникнуть новые сложности. Если мы перенесем это решение на моральные высказывания, то согласный с кондиционалом: «Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно» человек имеет

[373] Hale B. Can Arboreal Knotwork Help Blackburn out of Frege's Abyss? // Philosophy and Phenomenological Research. 2002. № 65(1). p. 148
[374] Ibid., p. 148
[375] Blackburn S. Replies // Philosophy and Phenomenological Research. 2002. № 65(1). p. 171

обязательство либо принять, что лгать не неправильно, либо принять, что заставлять своего младшего брата лгать неправильно и обязательство либо принять один из дизъюнктов, если отвергнут другой, либо вообще отказаться от первого обязательства. Все это кажется слишком сложным и запутанным. Неужели человек, утверждающий этот простой и понятный кондиционал, имеет столь сложную систему обязательств? Кроме того, в случае морального кондиционала непонятно, какая некогнитивная установка может соответствовать такой сложной комбинации. То есть проблема моральной установки, о которой мы говорили в конце предыдущей главы, лишь усугубляется. К решению Блэкберном этой проблемы мы еще вернемся.

Другой реалистской чертой морального дискурса, которую пытается воспроизвести квазиреализм, является независимость моральных суждений от сознания (mind-independence). Моральный статус тех или иных сущностей (действий, людей, положений дел и т. д.) кажется нам независимым от нашего мнения об этих сущностях, от наших эмоций и желаний по отношению ним. Однако согласно проективизму, все моральные суждения выражают наши собственные установки, то есть наше отношение к этим сущностям. Получается, что мораль субъективна и зависима от нас, а проективизм прямо противоречит интуитивным представлениям о морали. Квазиреализм должен устранить данное противоречие и показать совместимость проективизма и независимости морали от сознания.

Прежде всего необходимо дать такое определение независимости, которое не предрешало бы заранее невозможность ее совместимости с антиреалистской метафизической позицией проективизма. Если мы скажем, что мораль независима от сознания, только если в мире есть объективные моральные свойства, то есть верен моральный реализм, то вопрос о совместимости получит отрицательный ответ по определению. Но это слишком легкий путь для противников теории Блэкберна, и им необходимо найти нейтральное определение. Такое определение было предложено Ником Зангвиллом. По его мнению, независимость морали от сознания (на примере свойства *быть плохим*) состоит в истинности следующих двух отрицаний кондиционалов[376]:

[376] Zangwill N. Moral mind-independence // Australasian Journal of Philosophy. 1994. № 72(2) p. 206

(НЗМС) 1. Неверно, что если мы думаем, что X является плохим, то X является плохим.

2. Неверно, что если X является плохим, то мы думаем, что X является плохим.

второй из них эквивалентен по закону контрапозиции:

2*. Неверно, что если мы не думаем, что X является плохим, то X не является плохим.

Проективизм сводит наши суждения о том, является ли объект плохим или нет, к некогнитивным установкам. На первый взгляд может показаться, что это делает мораль зависимой от нас, даже если взять определение Зангвилла. Если у нас есть отрицательная установка к X, то он будет плохим, а если нет, то не будет; другая установка влечет за собой другой моральный статус. Блэкберн приводит следующий пример зависимости[377]:

(ПЗ) Если бы мы обладали другими установками, то не было бы неправильным бить собак.

Квазиреализму необходимо как-то отвергнуть контрфактуальный кондиционал[378] (ПЗ). Для этого Блэкберн прибегает к первой интерпретации кондиционалов, использованной им при решении проблемы Фреге-Гича. В соответствии с ней, кондиционал выражает определенную моральную чувствительность, то есть такое сочетание установок и убеждений, в котором наши убеждения о наших установках являются причиной наших убеждений (являющихся для экспрессивистов установками) о моральном статусе положения дел. Моральные установки порождаются убеждениями об установках, а не убеждениями об объективных свойствах положения дел, как должно быть при независимости морали от сознания. Но мы можем отрицательно оценить все чувствительности, содержащие подобные кондиционалы; эта отрицательная оценка и будет выражением нашей приверженности независимости морали от сознания. Мы будем одобрять лишь те чувствительности, в которых наша отрицательная оценка битья собак, зависит, например, от убеждения, что это причиняет им боль: «Контрфактуал: "Если бы мы обладали другими установками,

[377] Blackburn S. Reply: Rule-Following and Moral Realism // Holtzman S., Leich C. (eds.) Wittgenstein: To Follow a Rule. London, Routledge, 1981 p. 179

[378] Кононов Е. А. Аналитическая метафизика. Тематический обзор. 2-е изд., испр. и доп. М. 2023 с. 216-230 https://www.academia.edu/94361618

то не было бы неправильным бить собак" выражает моральный взгляд [утверждающий, что] чертой, которая делает битье собак неправильным, является наша реакция. Но это абсурдный моральный взгляд, такой, к которому у проективиста нет ни малейшей склонности. Подобно всем другим он думает, что то, что делает неправильным битье собак – это причиняемая им боль. Говоря другими словами: он одобряет моральную диспозицию, которая берет это убеждение на входе и выдает реакцию неодобрения на выходе; и не одобряет такую, которая нуждается на входе в убеждениях о наших установках для достижения того же самого на выходе…»[379].

Используя обозначения установок, введенные Блэкберном, мы можем дать следующую квазиреалистскую формулировку независимости морали от сознания:

(НЗМС*) Н! (чувствительность, которая Н!/В! положение дел из-за убеждений об этом положении дел).

Отвергаемый тезис о зависимости морали от сознания выглядел бы так:

(ЗМС*) Н! (чувствительность, которая Н!/В! положение дел из-за убеждений о наших установках в отношении этого положения дел и убеждений об этом положении дел).

В итоге независимость морали от сознания получает экспрессивисткую интерпретацию, она заключается в нашем одобрении только определенных чувствительностей – тех, в которых установки зависят только от убеждений об объективных свойствах оцениваемого положения дел. Далеко не все критики признали успешность подобной интерпретации. Например, Ник Зангвил полагает, что эта интерпретация неправомерно превращает нейтральный тезис (НЗМС) в выражение определенного, содержательного морального взгляда (substantive moral view), как видно из (НЗМС*). Зангвилл называет это внутренним по отношению к морали прочтением (internal reading).

По его мнению, тезис (НЗМС) является разновидностью принципа внешнего стандарта (external framework principle): это общий для многих моральных теорий формальный принцип, не входящий

379 Blackburn S. Reply: Rule-Following and Moral Realism // Holtzman S., Leich C. (eds.) Wittgenstein: To Follow a Rule. London, Routledge, 1981 p. 179

непосредственно ни в одну из них. Он представляет собой внешний стандарт, которому должны соответствовать теории. В противоположность этому, (НЗМС*) выражает установку второго порядка, то есть установку в отношении других установок, которые входят в оцениваемую чувствительность. Но для Блэкберна эта установка является, в свою очередь, частью моральной чувствительности оценивающего человека. Получается не внешний принцип, а внутренний компонент морального взгляда. Но в чем проблема такой позиции? Зангвил утверждает, что (НЗМС) является концептуальной истиной, с которой должен согласиться любой компетентный носитель языка: «…действительно ли, что если кто-то выносит моральное суждение, то он убежден или предполагает, что неверно, что оно [моральное суждение] истинно, потому что он так думает? Ответ на это, как мне кажется, "да" по следующим основаниям. Частью вынесения морального суждения является то, что в него встроена претензия на *корректность*. Назовем это *нормативностью* моральных суждений. Именно из-за стремления к корректности в суждениях люди иногда не соглашаются с суждениями других и выказывают иногда неуверенность в собственных. Несогласие и неуверенность не имеют смысла без такой нормативности. Но тогда из нормативности моральных суждений следует, что частью вынесения морального суждения является знание, что есть разница между вынесением суждения и вынесением правильного суждения. Если это так, то никто не может выносить моральное суждение и не знать, что оно не может быть истинно, потому что он так думает»[380]. Но у Блэкберна (НЗМС) приравнено к (НЗМС*), оно является содержательной частью моральных взглядов людей и не может быть концептуальной истиной.

Критика Зангвилла не всем кажется убедительной. Александр Миллер представляет ее в виде следующего простого рассуждения[381]:

1. (НЗМС) является выражением концептуальной истины.

2. Утверждение 1 – единственный правдоподобный способ, каким можно отличить (НЗМС) от обычных моральных обязательств.

3. Квазиреалист не может правдоподобно утверждать, что (НЗМС) является концептуальной истиной.

---

[380] Zangwill N. Moral mind-independence // Australasian Journal of Philosophy. 1994. № 72(2) p. 214

[381] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics Cambridge, Polity Press, 2003 p. 75

Миллер уверен, что третий тезис ложен. Содержательная часть моральных взглядов вполне может быть при этом концептуальной истиной. Тезис Зангвилла основан на «явно неправдоподобном предположении, что не может существовать такой вещи, как содержательный (т. е. информативный и потенциально спорный) концептуальный анализ»[382].

Квазиреализм претендует на способность сохранить еще одну ключевую черту реалистской видимости нашего морального дискурса – истинность/ложность моральных утверждений. Блэкберном было предложено два варианта того, как это можно сделать – сконструировать моральную истину из установок или принять какую-либо разновидность дефляционной теории истины. Мы рассмотрим оба варианта, начав с конструкции.

Блэкберн считает, что проективизму следует избегать скатывания в субъективизм и релятивизм, для чего и необходима моральная истина. При этом он подчеркивает, что это должна быть именно истина, а не ее видимость: «Я не заявляю, что мы можем говорить, как если бы пинание собак было неправильным, хотя "реально" оно не неправильно. Я заявляю, что оно неправильно (а значит истинно, что оно неправильно, а значит реально истинно, что оно неправильно, а значит это пример моральной истины, а значит моральные истины существуют)»[383]. Следует, однако, заметить, что истина трактуется Блэкберном либо установочно, либо дефляционно, как мы увидим из дальнейшего изложения. Его теория остается квазиреализмом и не превращается в реализм.

Но как этого добиться, если все наши моральные высказывания выражают лишь некогнитивные установки? По мнению Блэкберна, истину можно сконструировать из этих установок, то есть мы можем «построить понятие моральной истины из подручных материалов: увидеть, как из данных установок, данных ограничений на них, данного понятия улучшения и возможного недостатка в любой чувствительности, включая нашу, мы можем сконструировать понятие истины»[384].

Построение истины опирается на два тезиса квазиреализма:

---

[382] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics Cambridge, Polity Press, 2003 pp. 76-77

[383] Blackburn S. Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 319

[384] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 198

1. Моральная чувствительность (система установок) может обладать разной степенью когерентности и непротиворечивости.

2. Моральные чувствительности людей могут меняться как к лучшему, становясь более когерентными и последовательными, так и к худшему, становясь более противоречивыми и раздробленными.

В результате этого, у нас появляется возможность оценивать чувствительности по этим параметрам и выстраивать их от худших к лучшим. Причем это не является слишком трудной задачей, поскольку «существует не так много жизнеспособных, не фрагментированных, развитых, непротиворечивых и связных систем установок»[385].

Если возможно сравнивать системы установок, то можно предположить существование наилучшей из таких систем. Обозначим ее как M*. Это наилучшее возможное множество установок, которое должно возникнуть, если мы воспользуемся всеми возможностями по улучшению установок. Теперь можно сказать, что оценочное высказывание истинно, если оно является элементом этого множества или вытекает из него. Если m обозначает какое-либо обязательство, выражающее установку U, то сконструированную из установок истину можно определить так:

(Установочная истина): m истинна = U является элементом M*.

Моральное высказывание «Воровать неправильно» будет истинным, если выражаемая им отрицательная оценка воровства войдет в качестве элемента в наилучшее из возможных множество установок. Сразу же возникает проблема. Где гарантия того, что существует лишь одна наилучшая система? Как кажется, вполне возможно существование нескольких разных систем, каждая из которых не лучше и не хуже другой. При этом выражаемая m установка U может входить в одну и не входить в другую. Получается, что m истинно и не истинно одновременно. Квазиреализм должен избежать этого вывода и доказать уникальность наилучшей системы.

Чтобы разрешить трудность, Блэкберн пытается доказать, что на самом деле ситуация с двумя наилучшими, но несовместимыми,

[385] Ibid., p. 197

системами невозможна, в ней будет иметься еще одна уникальная система, более совершенная, чем данные две. В соответствии с квазиреализмом предполагать, что существует два наилучших множества установок – значит считать (то есть иметь соответствующую установку), что каждая из них уже не может быть улучшена, а это невозможно. Но почему это невозможно? Чтобы показать это, Блэкберн обращается к примеру, заимствованному из Юма, и касающегося литературных вкусов (результат легко перенести на мораль). Представим, что два человека, юноша и старик, спорят о литературных достоинствах различных писателей. Литературная чувствительность юноши после всех исправлений и улучшений, представляет собой систему M^*_o, а чувствительность старика систему M^*_t; первая из них содержит обязательство m_o, что Овидий лучший писатель, чем Тацит, а вторая – обратное обязательство m_t. Тот проблемный взгляд, что обе чувствительности одинаково хороши и нет никакой, которая была бы лучше них, можно представить в виде трех тезисов:

1. $M^*_o \rightarrow$ истинно, что m_o (Овидий лучше Тацита)
2. $M^*_t \rightarrow$ истинно, что m_t (Тацит лучше Овидия)
3. Не существует возможного улучшения M^*_o или M^*_t,

где «$M^* \rightarrow$ истинно, что m» означает, что M^* содержит установку, выраженную предложением m.

Блэкберн утверждает, что никто, знакомый с первыми двумя тезисами, не примет третьего. Третий тезис в экспрессивистской интерпретации выражает установку равного одобрения обеих чувствительностей, M^*_o и M^*_t. Но человек, знающий об этих чувствительностях, не будет иметь подобной установки, поскольку он будет способен вообразить более совершенную чувствительность M^*_p, которая будет содержать, например, такое обязательство m_p: Овидий и Тацит одинаково хорошие писатели, чьи работы обладают характеристиками, в разной степени привлекательными для разных людей. В нашем примере и старик, и юноша должны прийти к этому выводу. Рассмотрим, как должен рассуждать юноша, если он знает о первых двух тезисах, и примет ли он третий. Он считает свою чувствительность M^*_o наилучшей и уверен, что Овидий поистине лучше Тацита (тезис 1). Но он признает старика равным себе знатоком, уважает его вкусы и т. д. и знает, что старик придерживается противоположной точки зрения (тезис 2). От своих взглядов юноша отказываться не желает, но и игнорировать мнение старика не может. Что же ему делать

в этой ситуации? Наиболее разумным будет признать, что Овидий и Тацит обладают разными достоинствами, одни из которых привлекают его, а другие старика. Система, к которой принадлежит это утверждение, будет лучше двух первых, а значит юноша отвергнет третий тезис. Принадлежность к этой новой чувствительности и будет мерилом истины.

Точно так же следует рассуждать во всех случаях, где имеется конфликт между чувствительностями. Само наличие конфликта «подразумевает, что неправильно поддерживать каждое из конфликтующих обязательств»[386]. В итоге мы получаем то, что хотели – всегда будет существовать наилучшая чувствительность, через принадлежность к которой можно определить истину.

Некоторым философам такая сконструированная истина кажется подозрительной. Иан Ло, например, считает, что Блэкберн не способен дать объяснение ключевого для всей процедуры конструирования понятия возможного улучшения чувствительности. Ло формулирует вышеизложенное конструирование истины Блэкберном так[387]:

1. Мы выносим моральные суждения второго порядка, которые являются выражением установок по отношению к установкам.
2. Следовательно, мы можем рассматривать некоторые установки или комбинации установок (чувствительности) как ущербные и нуждающиеся в улучшении.
3. Мы можем представить, что наши собственные установки нуждаются в улучшении.
4. Мы можем представить единственное множество установок, улучшенных в максимально возможной степени (M*).
5. Чтобы быть истинным, моральное утверждение должно выражать установку, являющуюся элементом M*.

Ло замечает, что посылки 2 и 3 упоминают улучшение установок, и ставит под сомнение наличие такого понятия в квазиреализме. Да, наши установки могут меняться, но что может значить в теории Блэкберна их улучшение/ухудшение? Если кто-то считает, что бить собак правильно, то у него другие установки, чем у меня. Но какое право я имею утверждать, что они хуже моих и нуждаются в

[386] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 201
[387] Law I. Improvement and Truth in Quasi-Realism // Cogito 1996 № 10(3). p. 190

улучшении? Ведь этот человек может сказать то же самое про мои установки: «Почему только из-за того, что чувствительность отличается от моей (я не поддерживаю все ее установки), у меня есть право рассматривать ее как ущербную? Почему не рассматривать ее просто как другую?»[388]. Для морального реалиста объяснение не составило бы труда: лучшей будет та чувствительность, которая соответствует моральным фактам. Для Блэкберна единственно возможный критерий оценки – согласие или несогласие с моей собственной актуальной чувствительностью. Но тогда отпадает посылка 3, моя актуальная чувствительность не может не совпадать сама с собой и нуждаться в улучшении.

Как кажется, Блэкберн говорит о критериях помимо согласия и несогласия с нашей собственной чувствительностью: «Не все подобные чувствительности похвальны. Некоторые грубы, бесчувственны, другие явно чудовищны, некоторые консервативны и негибки, другие непостоянны и ненадежны; некоторые слишком быстро формируют жесткие и страстно поддерживаемые установки, некоторые слишком ленивы, чтобы заботится о чем-либо»[389]. Однако Ло уверен, что все эти критерии должны сводится в конечном счете к некоторому единому моральному стандарту, говорить о котором антиреалист Блэкберн не имеет права. Александр Миллер не согласен с этой критикой. Во-первых, у нас не обязательно должен быть единый стандарт для оценки установок, достаточно чтобы для каждой чувствительности был хотя бы какой-нибудь стандарт. Уже потом, после завершения конструкции моральной истины, Блэкберн может указать на единый стандарт. Во-вторых, нет ничего страшного в том, что отдельные стандарты, которыми мы пользуемся во время конструкции, являются моральными, это не предполагает реализма: «Блэкберн не пытается сконструировать понятие истины, подходящее для морали, из стартовой точки, в которой все моральные суждения приостановлены. Он может использовать некоторые отдельные моральные утверждения, признавая их несовершенство, и задействуя их для отслеживания определенных работающих понятий ухудшения и улучшения… Ни одна стартовая точка и как следствие ни одно понятие ухудшения или улучшения не являются незыблемыми: но в этом нет

[388] Law I. Improvement and Truth in Quasi-Realism // Cogito. 1996. № 10(3). p. 190
[389] Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984 p. 192

ничего мешающего задействованию этих понятий при конструкции моральной истины»[390].

В более поздних работах Блэкберн обратился к минималистскому представлению об истине. Минимализм представляет собой одну из разновидностей дефляционизма, который можно определить как «подход, заключающийся в отстаивании тезиса о том, что истина в действительности не имеет вообще никакой метафизической значимости. Она лишена какой бы то ни было метафизической значимости, потому что она лишена какой бы то ни было значимости вообще — по крайней мере, если рассматривать ее саму по себе».[391]

Мэтти Эклунд считает, что все дефляционные теории истины придерживаются в том или ином виде трех основных положений[392]:

1. То, чем является истина, исчерпывается схемой, наподобие следующих:

(СЭ) (Пропозиция), что p истинна ≡ p
(СР) «p» истинно ≡ p

Первая представляет собой схему эквивалентности, в ней «истинна» применяется к пропозиции. Вторая называется схемой раскавычивания, и в ней «истинно» применяется к предложениям.

2. Истина представляет собой экспрессивное средство, которое можно использовать вместо бесконечных дизъюнкций и конъюнкций. Например, католик, верящий в непогрешимость папы римского, может сказать: «Все, что говорит папа, истинно» вместо перечисления всего того, что сказал папа и что может быть полностью ему неизвестно. Истина не играет какой-то существенной и глубокой объяснительной роли.

3. Истина не является свойством или же подлинным, содержательным (genuine, substantive) свойством. Она не обладает какой-либо природой, о которой можно сказать что-либо содержательное.

Дефляционные теории противопоставляют себя таким инфляционным (субстанциальным) теориям, как корреспондентная,

---

[390] Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics. Cambridge, Polity Press, 2003 p. 88

[391] Гланцберг, Майкл. Истина // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. URL = <http://philosophy.ru/truth/>

[392] Eklund M. What is deflationism about truth? // Synthese. 2021. № 198(Suppl 2) p. 632-633

которая определяет истину как особое отношение между пропозицией (предложением) и реальностью или ее частью. К дефляционизму принадлежат несколько теорий, но при обсуждении метаэтических проблем чаще всего применяют минимализм (иногда термины минимализм и дефляционизм используют как синонимы[393]).

Минимализм можно определять по-разному. Джеймс Дрейер различает три вида минимализма[394]:

(Субститутивный минимализм): любое предложение формы «S истинно» может быть в принципе заменено самим S без потери или приобретения значения; и это все, что мы можем знать об истине.

(Ассертивный минимализм): назвать предложение истинным означает соглашаться с ним или утверждать это предложение; и это все, что мы можем знать об истине.

(Схематический минимализм): теория истины состоит из всех примеров Схемы T [«"S" истинно ≡ S*»] и только из них; и это все, что мы можем знать об истине.

Но какое все это имеет отношение к метаэтике? Хотя некоторые философы утверждают[395] несовместимость минимализма с экспрессивизмом, Блэкберн и многие другие экспрессивисты сочли возможным и даже весьма выгодным принять минимализм. Этот взгляд на истину, как кажется, способен предоставить экспрессивистам все, что им необходимо для уподобления их интерпретации морального дискурса реализму. Теперь они вправе утверждать, что моральные предложения истинны в том же самом, минималистском смысле, что и все другие истинные предложения. Ведь, с точки зрения минимализма, называние какого-либо предложения истинным ничего к нему не прибавляет. Цель, к которой стремился квазиреализм, достигается без труда. Как пишет Блэкберн при обсуждении работ одного из сторонников такого взгляда на истину – Фрэнка Рамсея: «Из-за минимализма мы можем бесплатно иметь то, что выглядит как лестница философского восхождения: "p", "истинно, что p", "реально и поистине является фактом, что p" …, поскольку ни один из этих терминов, с

[393] Ridge M. Impassioned Belief Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 200

[394] Dreier J. Expressivist Embeddings and Minimalist Truth // Philosophical Studies. 1996. № 83(1) p. 29

[395] Boghossian P. The Status of Content // Philosophical Review. 1990. № 99. pp. 157–184

точки зрения Рамсея, не обозначает дополнение к изначальному суждению»[396]. Впрочем, подобная приверженность минимализму порождает особую проблему для экспрессивизма: его становится трудно отличить от когнитивизма и реализма. Эта проблема была названа проблемой «подкрадывающегося минимализма» («creeping minimalism»), и к ней мы еще вернемся в конце данной главы.

Даже если принятие минимализма позволит квазиреализму достичь некоторых целей по имитации реалистичности морального дискурса (он сможет говорить об истинности моральных высказываний, о наличии моральных убеждений и т. д.), это не решает еще одну проблему, о которой мы писали в конце предыдущей главы – проблему моральной установки. Какое же решение предлагает Блэкберн? Как квазиреалист он может заявить, что моральные высказывания выражают наши убеждения, которые могут быть истинными/ложными в сконструированном или минималистском смысле. Однако это не решает проблему, поскольку очевидно, что за квазиреалистской видимостью в теории Блэкберна скрывается проективистская сущность: все разговоры об убеждениях, их истинности/ложности основываются, в конечном счете, на некоторых некогнитивных ментальных состояниях. Вопрос остается тем же – на каких именно состояниях? По мнению Блэкберна, их можно охарактеризовать с помощью так называемой лестницы практического и эмоционального восхождения (staircase of practical or emotional ascent). Внизу этой лестницы находятся наши вкусы, специфические симпатии и антипатии. Мы понимаем их субъективную природу и легко принимаем то, что у людей могут быть разные вкусы. На ступеньку выше будет располагаться, например, реакция отвращения к какому-либо типу действия, которая может быть более настойчивой и постоянной. Еще выше – реакция на подобные реакции. Если человек положительно или отрицательно реагирует на какое-либо действие, то другой человек может отреагировать на эту реакцию. Как пишет Блэкберн: «Предположим вы разозлились на чье-то поведение. Я могу разозлиться на то, что вы разозлились, и я могу выразить это, сказав, что это вас не касается. Возможно, это было частным делом. Во всяком случае, это не предмет морали»[397]. Для получения моральных чувств нам необходимо подняться еще на одну ступень выше – мы можем разделять чьи-то реакции и хотеть, чтобы все люди реагировали точно так же:

[396] Blackburn S. Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 78

[397] Ibid., p. 9

«Предположим, с другой стороны, я разделяю ваш гнев или чувствую солидарность с такой вашей реакцией. Это может остановиться здесь, но я могу чувствовать сильную склонность побуждать других к разделению этого же самого гнева. Но в таком случае я явно считаю предмет гнева публичным делом, чем-то вроде моральной проблемы»[398]. Но мы можем подняться еще выше: мы можем считать, что наши реакции обязательны и чувствовать враждебность ко всем, кто их не разделяет. Такое поведение больше всего походит на наличие морального обязательства. В итоге: «Лестница дает нам шкалу между чистыми предпочтениями, с одной стороны, и установками со всеми признаками моральных обязательств, с другой»[399]. Если воспользоваться введенными Блэкберном обозначениями, то в начале лестницы будут установки вкусов наподобие «Н! (шоколад)», а в конце моральные установки «В! (преднамеренное убийство) и Н! (все обладают установкой В! (преднамеренное убийство))». По мнению Александра Миллера[400], это не решает проблему, поскольку остается неясным, в чем именно заключается моральность установки на верхней ступени лестницы. Человек может настолько не любить, например, какой-нибудь фильм, чтобы хотеть, чтобы его не любили все люди. Тогда у него будет похожая установка: «В! (фильм «Сумерки») и Н! (все обладают установкой В! (фильм «Сумерки»))». В чем же ее отличие от моральной? Миллер полагает, что единственным выходом будет приписать моральной установке особый моральный характер, тогда мы получим:

$В!_{М} =_{df}$ В! (преднамеренное убийство) и Н! (все обладают установкой В! (преднамеренное убийство)).

Проблема с этим определением в том, что мы хотим, чтобы люди разделяли с нами одну и ту же (то есть моральную) установку, а значит определение должно выглядеть так:

$В!_{М} =_{df}$ В! (преднамеренное убийство) и Н! (все обладают установкой $В!_{М}$ (преднамеренное убийство)).

---

398 Ibid., p. 9

399 Ibid., p. 9

400 Miller A. An Introduction to Contemporary Metaethics. Cambridge, Polity Press, 2003 p. 88

Но в таком виде определение явно идет по кругу. Квазиреализму необходимо предложить другой вариант осмысления моральной установки. У Блэкберна есть упоминания о том, что люди хотят поддерживать свои моральные установки и сохранять их постоянно, что и отличает их от мимолетных и изменчивых вкусов. На основании этого Миллер реконструирует возможную интерпретацию моральной установки как особо стабильной:

$В!_М$ (преднамеренное убийство) = (В! (преднамеренное убийство) и Н! (стабильность [В! (преднамеренное убийство)])).

Но и этот вариант, как убежден Миллер, не работает. Он тоже с неизбежностью идет по кругу, ведь мы хотим стабильности не какой-нибудь установки, но именно моральной, а значит определение превращается в:

$В!_М$ (преднамеренное убийство) = (В! (преднамеренное убийство) и Н! (стабильность [$В!_М$ (преднамеренное убийство)])).

Второй из рассмотренных нами в данной главе теорий станет теория Аллана Гиббарда. Он предложил два варианта экспрессивизма – норм-экспрессивизм и план-экспрессивизм. Эти теории достаточно похожи друг на друга и имеют много общего, поэтому мы подробно опишем только норм-экспрессивизм, а план-экспрессивизма кратко коснемся в конце главы.

Свой норм-экспрессивизм Гиббард рассматривает как теорию нормативного дискурса вообще. Быть вовлеченным в нормативное исследование означает для него «рассуждать о том, как жить, что, по сути, означает спрашивать, какой род жизни является рациональным»[401]. В результате центральным для теории является понятие рациональности. Однако с самого начала Гиббард совершает так называемый центральный экспрессивистский маневр: он не спрашивает, что такое рациональность, какое свойство обозначает это слово, а спрашивает, что мы делаем, кода называем нечто рациональным. Он пишет: «Анализ не [касается] прямо, того, что значит быть рациональным, но того, что значит *полагать* [*judge*] нечто рациональным.

[401] Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 4

Мы объясняем термин, говоря какое состояние сознания он выражает. В этом смысле анализ является экспрессивистским…»[402].

Так что же мы говорим, когда называем что-либо, какой-нибудь поступок, какое-нибудь чувство рациональным? Мы выражаем принятие норм, которые их разрешают. Для того, чтобы понять данное определение, необходимо выяснить, что означают для Гиббарда «норма» и «принятие».

Под нормой Гиббард понимает любую возможную норму, то есть возможное правило или предписание (прескрипцию), которые можно выразить императивом. Это предписание не обязательно должно быть актуально сделано или поддержано кем-либо, чтобы считаться нормой. Все нормы для Гиббарда являются, главным образом, нормами рациональности: «Различные виды норм, управляющие какой-либо вещью – моральные нормы, эстетические нормы, нормы приличия – являются нормами рациональности определенного вида установки, которую мы можем иметь по отношению к ней»[403]. Например, эстетические нормы говорят нам о рациональности тех или иных видов эстетического восприятия, в каком случае рационально получать эстетическое удовольствие от вещи и т д. Нормы приличия устанавливают рациональность возмущения (shock): неприличным является то, в отношении чего имеет смысл, рационально ощущать возмущение. О том, рациональность чего регулируют нормы морали, мы поговорим отдельно.

Принять какую-либо норму – означает быть готовым искренне открыто признать ее в нормативной дискуссии. Под открытым признанием Гиббард понимает самый широкий набор различных способов выразить свое согласие – через эмоции, слова, эмоционально нагруженное описание действия и т. д.

Когда мы называем нечто рациональным, мы увязываем его не с изолированной нормой или разрозненной их совокупностью, но с системой норм: «Нормативные суждения человека, высказанные по данному вопросу, как правило, зависят от принятия им более чем одной нормы, и принятые им нормы могут тянуть в противоположные стороны»[404]. Если отдельные нормы могут предписывать разное, то возникает риск того, что наши нормативные суждения станут непоследовательными и противоречивыми. Чтобы этого избежать, они

---

402 Ibid., p. 8

403 Ibid., pp. 51-52

404 Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings_ A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 86

должны выражать принятие системы норм. Система норм представляет собой систему разрешений и требований, приложимую к широкому спектру актуальных и гипотетических обстоятельств, которая является конечным результатом уравновешивания приоритетов индивидуальных норм.

На практике самое важное в системе норм – то, что она требует и разрешает в различных обстоятельствах. Поэтому систему норм N мы можем охарактеризовать как семейство базовых предикатов «N-запрещенный», «N-опциональный», «N-требуемый», где «N-запрещенный» означает «запрещенный системой норм N» и т. д. Другие предикаты могут быть сконструированы из этих базовых, например, «N-разрешенный» можно определить как «N-опциональный или N-требуемый». Гиббард подчеркивает, что данные предикаты являются чисто дескриптивными: является ли какая-нибудь вещь N-разрешенной или нет – это объективный факт, возникающий из сопоставления системы норм N и свойств самой вещи. Люди, согласные по всем фактам, будут согласны и в том, является ли вещь N-разрешенной, даже если они не согласны нормативно, поскольку, например, один из них принимает систему N, а другой нет.

Система норм применяется к разного рода альтернативам: система норм действия будет применяться к различным вариантам действия, имеющимся в какой-либо ситуации. Система норм эмоций, например гнева, будет применяться к различным степеням гнева, который мы можем испытывать по отношению к человеку или поступку. В результате применения системы имеющиеся альтернативы получат один и только один из базовых статусов – N-запрещенный, N-опциональный или N-требуемый. Если система приписывает один из этих статусов всем актуальным и возможным альтернативам, то ее можно назвать полной. Однако на практике люди из-за своих ограниченных способностей не принимают полные системы норм, которые слишком сложны для них. Они находятся в состоянии нормативной неуверенности и могут в нем находиться, даже если знают все факты. В результате в своих нормативных суждениях люди выражают принятие лишь неполных систем. Такие неполные системы могут быть охарактеризованы через свои возможные пополнения или завершения (completions). Завершение неполной системы норм N – это полная система, которая сохраняет все определенное, что имеется в системе N. Теперь мы можем определить, что означают статусы в неполной системе. Пусть N будет такой системой, а X – действием или установкой, которые она регулирует. X будет N-разрешенным, если и только

если для каждого завершения N* системы N, X является N*-разрешенным.

Мы охарактеризовали значение наших нормативных высказываний через принятие системы норм. Но откуда вообще взялась наша нормативная практика, и почему она важна для нас? Гиббард подчеркивает, что в вопросе происхождения нормативной практики и ее роли в нашей жизни его теория имеет натуралистский, дарвиновский характер: «Я хочу понять принятие норм как естественный, биологический феномен… Если есть такая вещь, как управление нормами [governance by norms], то должны быть психические механизмы, которые его осуществляют, и мы можем задаться вопросом об их биологической функции»[405]. Это управление нормами или нормативное управление (normative governance) становится важнейшим понятием в теории Гиббарда. Нормативное управление возможно именно благодаря тому, что люди, в противоположность животным, способны принимать нормы. Животные и люди могут усваивать, интернализировать нормы, которым они затем следуют в своем поведении. Когда животное охраняет свою территорию, охотится или живет в одной стае с другими подобными себе животными, в его поведении можно заметить определенные регулярности, паттерны. Мы можем сказать, что оно усвоило нормы охраны, охоты, совместной жизни в стае и т. д. С момента своего появления в ходе эволюции люди также проявляют усвоенные нормы. Однако у них появилась другая способность – принимать нормы, а значит выносить нормативные суждения. Эта способность неразрывно связана с владением языком, который дает людям возможность формулировать, совместно обсуждать, критиковать, уточнять и т. д. различные нормы. Самое важное, что люди приобрели способность рассматривать и нормативно оценивать не только актуальные, но и гипотетические ситуации: «С помощью языка люди разделяют не только их непосредственную ситуацию, но также прошлые, будущие и гипотетические ситуации. В результате могут различным образом выражаться разного рода эмоциональные реакции… Специальный язык может быть использован для выражения гипотетических решений – решений о том, что следует делать, если окажешься на чьем-то месте в обсуждаемой ситуации. Эмоционально нагруженные слова могут быть использованы для обозначения действий или характеров. Явные предписания могут быть

[405] Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 61

сформулированы. Язык позволяет давать множеством способов совместную оценку отсутствующих ситуаций»[406].

Все эти способности имеют важную биологическую функцию – они значительно облегчают координацию действий внутри человеческих сообществ, что «… будет усиливать приспособленность вида со сложной социальной жизнью»[407]. Если люди сумеют совместно обсудить и оценить возможные ситуации, то они будут готовы к скоординированному действию, когда подобные ситуации возникнут. Поэтому нормативные суждения (принятие системы норм) и приобрели то, что Гиббард называет нормативным управлением, то есть способность управлять действиями, убеждениями и эмоциями. По сути, Гиббард обосновывает здесь мотивационный интернализм (о нем подробнее в главе 2), но применяет его не только к моральным, но и вообще ко всем нормативным суждениям. Интернализм выводится из роли нормативного дискурса в усилении приспособленности человеческого вида: «Проработка в сообществе того, что делать, что думать и как чувствовать в отсутствующих сейчас ситуациях, если она имеет эти биологические функции, должна по-видимому оказывать влияние на то, что мы делаем, думаем и чувствуем, когда сталкиваемся с подобными ситуациями. Я буду называть это влияние нормативным управлением»[408].

Изложенная нами интерпретация нормативных суждений о рациональности чего-либо является подчеркнуто натуралистской, что рассматривается Гиббардом как важное достоинство его теории. Он заявляет, что его задача – дать естественное объяснение трем предполагаемым типам фактов:

1. Натуралистские факты: факты о нас, как части природы, наши действия, мысли, чувства в том виде, в каком они понимаются естественными науками.

2. Нормативные факты: как рационально поступать, мыслить, чувствовать. Что имеет смысл делать, думать, чувствовать.

3. Факты значения: что значат наши нормативные утверждения. Что значит сказать, что поступок, мысль, эмоция является рациональным?

[406] Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 72
[407] Ibid., p. 72
[408] Ibid., p. 72

Вышеизложенная теория дает натуралистское объяснение третей группе фактов, основываясь на первой. Факты из второй группы оказываются мнимыми фактами, лишенными реальности, чья видимость может быть полностью редуцирована к остальным двум типам: «Кажущиеся нормативные факты окажутся, строго говоря, вообще не реальными фактами; вместо этого будут факты о том, что мы делаем, когда выносим нормативные суждения. Действительно имеет смысл делать одни вещи, а не другие, но это не будет частью систематической картины реальности. Наше мышление об этих вещах будет [такой частью]»[409].

Теперь мы можем применить норм-экспрессивистскую теорию Гиббарда к морали. Моральные суждения отличаются от всех других своим объектом – они представляют собой суждения о рациональности определенного рода эмоций. Особыми моральными эмоциями являются, по мнению Гиббарда, гнев и чувство вины. Он дает следующее определение морально неправильного (это первоначальное определение, которое он потом уточнит):

(МН) «То, что делает человек, является *морально неправильным*, если и только если для него является рациональным чувствовать вину за совершение этого, а для других гневаться на него за совершение этого»[410].

Мораль можно понимать как в узком, так и в широком смысле. В широком смысле она касается самого разнообразного спектра эмоций, который мы чувствуем в морально значимых ситуациях – отвращение, возмущение, обида, стыд, смущение, жалость, доброжелательность, чувство взаимности, уважение и т. д. В узком смысле она касается рациональности только двух эмоций – чувства вины и гнева. Если человек совершил морально неправильный поступок, то он является достойным порицания (blameworthy), то есть для него имеет смысл (makes sense) чувствовать вину, а для окружающих – испытывать гнев по отношению к нему. Поэтому можно определить мораль так:

(МУ) Мораль в узком смысле «имеет отношение к тем вещам, при совершении которых имеет смысл чувствовать вину, и к тем

---

[409] Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 23

[410] Ibid., p. 42

вещам, при совершении которых другими имеет смысл чувствовать гнев»[411].

Такое представление о связи морали с порицанием и другими так называемыми реактивными установками восходит в рамках аналитической традиции к работе П. Стросона «Свобода и обида»[412].

Основываясь на этом представлении о морали, можно дать следующее норм-экспрессивистское определение морального суждения:

(МС) Моральное суждение является выражением принятия системы норм, которая предписывает чувство вины или гнева в определенных ситуациях; другими словами, оно является выражением принятия уместности моральных чувств (чувства вины и гнева).

Следует подчеркнуть, что моральное суждение **не** выражает наши эмоции, как это было, например, в теории Айера. Оно выражает особое некогнитивное психологическое состояние – принятие системы норм, которое является состоянием sui generis, не сводимым к какому-либо одному убеждению или чувству.

Для полноты метаэтической теории Гиббарду необходимо более подробно разъяснить природу наших эмоций. Что из себя представляют чувство вины и гнев? В них можно выделить три главных компонента:

1. Эмоции являются ответом на типичный набор обстоятельств. Для гнева такими обстоятельствами могут быть оскорбление, нападение, ущемление интересов и т. д.

2. Они обладают характерными проявлениями. Для гнева это может быть повышение уровня определенных гормонов, учащение пульса, характерная мимика и т. д.

3. Они подталкивают людей к совершению действий. В случае гнева действиями будут ответное нападение, наказание виновника и т. д.

Однако для успешности теории одной характеристики эмоций недостаточно. Перед Гиббардом встает та же проблема, что и перед всеми другими нонкогнитивистами. Моральный дискурс представляется нам реалистским дискурсом, в котором возможны, например,

---

[411] Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 128

[412] Стросон П. Свобода и обида // Финиковый Компот. 2020. № 15 с. 204-221

валидные аргументы. Другими словами, Гибббард должен решить проблему Фреге-Гича.

Вернемся к уже использовавшемуся нами аргументу формы modus ponens:

(АФГ) 1. Лгать неправильно;

2. Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно;

3. Следовательно, заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

и посмотрим, как интерпретирует его Гиббард.

Для начала он вновь обращается к понятию системы норм, которая представляет собой конечный результат комбинации различных норм в единое и непротиворечивое целое. Если эта система является полной, то любому полностью дескриптивно определенному положению дел, которое вообще возможно вообразить, система припишет некоторый из трех статусов – требуемое, опциональное или запрещенное.

Затем Гиббард вводит понятие полностью определившегося кредо-нормативного состояния (completely opinionated credal-normative state): «Представьте богиню Геру, которая является всецело последовательной и полностью определившейся, как нормативно, так и фактуально. Она не страдает от фактуальной неуверенности; существует полностью определенный способ w, которым она представляет мир. Она лишена также какой-либо нормативной неуверенности; существует полная система общих норм n, которую она принимает. Она непротиворечива в своих фактуальных и нормативных убеждениях и принимает все дескриптивное и нормативное, что следует из принятого ею. Вместе w и n составляют полностью определившееся кредо-нормативное состояние, фактуально-нормативный мир <w, n>»[413].

Как мы видим, Гиббард применяет здесь широко используемое в аналитической метафизике понятие возможного мира[414], то есть полного описания одного из вариантов того, каким мог бы быть наш мир в целом. Но он дополняет его понятием полной системы норм. Возможный мир вместе с полной системой норм образуют

[413] Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 95

[414] Кононов Е. А. Аналитическая метафизика. Тематический обзор. 2-е изд., испр. и доп. М. 2023 с. 185-215 https://www.academia.edu/94361618

фактуально-нормативный мир, обозначаемый <w, n>. Из w и n с необходимостью следует, каким должно быть нормативное суждение в любом отдельном случае. Является фактом, верно или нет каждое из нормативных суждений в <w, n>.

В реальной жизни люди не похожи на богиню Геру, они не обладают исчерпывающей информацией обо всех фактах, а их нормативные системы не являются полными. Что же происходит, когда они выносят нормативные суждения в конкретных ситуациях? Какая-то часть фактов им известна, они принимают определенную совокупность норм, но в каком именно фактуально-нормативном мире они находятся, остается недоопределенным. Поэтому можно сказать, что при вынесении суждения человек принимает дизъюнкцию всех тех фактуально-нормативных миров, из которых следует его суждение. Более формально это можно выразить с помощью понятия множества миров: содержание нормативного утверждения S может быть представлено как множество O_S всех тех фактуально-нормативных возможных миров <w, n>, в которых оно выполняется.

Но что значит для утверждения S выполняться в каком-нибудь возможном мире <w, n>? Для установления этого необходимо заменить все нормативные предикаты в S n-соответствующими им предикатами: «рациональный» следует заменить на «n-разрешенный», «иррациональный» на «n-запрещенный» и т. д. Самое главное, что эти новые предикаты будут полностью дескриптивными. В результате мы получим S_n – дескриптивный эквивалент S. Теперь мы можем сказать, что утверждение S выполняется в мире <w, n>, если и только если в данном мире истинно S_n, что является обычным (ненормативным) фактом, поскольку все предикаты в S_n дескриптивны.

С помощью этого формального представления Гибард надеется решить проблему Фреге-Гича. Представляющий наибольшую трудность для нонкогнитивистов кондиционал (КАФГ) из второй посылки аргумента интерпретируется в норм-экспрессивизме следующим образом (для простоты опустим упоминание чувства вины и оставим только гнев):

(КАФГ) Если лгать неправильно, то заставлять своего младшего брата лгать неправильно.

(К) Если рационально чувствовать гнев по отношению к тому, кто лжет, то рационально чувствовать гнев по отношению к тому, кто заставляет своего младшего брата лгать.

(К$_n$) Если n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто лжет, то n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто заставляет своего младшего брата лгать.

(К) выполняется в каком-либо фактуально-нормативном возможном мире <w, n>, если и только если в нем истинно утверждение (К$_n$). Поскольку все предикаты в (К$_n$) дескриптивны, то вопрос о его истинности решается без проблем, каким бы сложным по своему построению ни было это утверждение. Разногласий не возникнет даже у людей, принимающих разные нормативные системы. В результате содержание кондиционала (К) может быть представлено как O$_К$ – множество всех тех фактуально-нормативных миров, в которых он выполняется. С помощью подобного формализма можно представлять любые нормативные утверждения, как с включенными контекстами, так и без них.

Кроме того, этот формализм позволяет определять отношения логического следования по аналогии с обычной семантикой возможных миров (без нормативного компонента). Содержание утверждения P логически влечет за собой содержание утверждения Q, «если и только если Q выполняется во всех фактуально-нормативных мирах, в которых выполняется P»[415]. То есть не существует ни одного мира <w, n>, в котором выполняется P, но не выполняется Q. Используя формализацию Гиббарада, посылки аргумента (АФГ) можно представить следующим образом:

(АФГ$_{ГИБ}$) 1. n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто лжет.

2. Если n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто лжет, то n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто заставляет своего младшего брата лгать.

Множествами, представляющими содержание посылок будут:

(O$_1$) {<w, n> | в w n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто лжет}

[415] Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 101

(O_2) {<w, n> | в w, если n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто лжет, то n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто заставляет своего младшего брата лгать}

Конъюнкция обеих посылок будет представлена как множество, являющееся пересечением O_1 и O_2:

(O_{12}) {<w, n> | в w n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто лжет, и n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто заставляет своего младшего брата лгать}

Заключение аргумента интерпретируется как:

3. n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто заставляет своего младшего брата лгать.

и его можно представит в виде множества:

(O_3) {<w, n> | в w n-разрешено чувствовать гнев по отношению к тому, кто заставляет своего младшего брата лгать}.

Нетрудно заметить, что множество (O_3) является подмножеством множества (O_{12}), а значит заключение 3 выполняется во всех фактуально-нормативных мирах, в которых выполняется конъюнкция посылок 1 и 2. Согласно приведенному выше определению получается, что посылки логически влекут заключение, и аргумент является валидным. Проблема Фреге-Гича решена.

Одним из очевидных достоинств этого решения является единообразная трактовка как обычных, так и нормативных аргументов. При интерпретации обычных аргументов Гиббард может использовать ту же самую семантику возможных миров. Обычный аргумент будет валидным тогда, когда его заключение истинно во всех обычных возможных мирах, в которых истинны посылки. Нормативный аргумент будет валидным тогда, когда его заключение выполняется во всех фактуально-нормативных возможных мирах, в которых выполняются посылки. Но мы помним, что любое нормативное утверждение S выполняется в мире, если и только если в данном мире истинно S_n, его дескриптивный эквивалент. Кроме того, о дескриптивном утверждении тоже можно сказать, что оно выполняется в фактуально-нормативном мире <w, n>, поскольку его дескриптивный

эквивалент (оно само) будет истинен в нем. Получается, что определения валидности аналогичны – они опираются на понятие истинности в возможном мире.

Однако данное решение не обходится без собственных проблем. Блэкберн полагает, что Гиббард неправомерно использует понятия непротиворечивости и противоречивости. Эти понятия можно применять к утверждениям, говорящим о фактах. Когнитивист имеет полное право использовать их при описании морального дискурса, но Гиббард является экспрессивистом и должен это право заслужить, то есть показать, почему эти понятия приложимы к моральным утверждениям, несмотря на то, что они выражают некогнитивное состояние принятия норм. Как пишет Блэкберн: «Все эти понятия должны быть построены, если возможно, на более примитивной основе»[416]. Когда Гиббард вводил понятие фактуально-нормативного мира, он описывал богиню Геру, которая «непротиворечива в своих фактуальных и нормативных убеждениях». С фактуальными убеждениями проблем нет, но что значит непротиворечивость в применении к нормативным убеждениям? Гиббард не дает четкого ответа.

Кроме того, если человек принимает посылки и не принимает заключение аргумента (АФГ), мы можем обвинить его в противоречивости. Однако в интерпретации Гиббарда эта противоречивость сводится к противоречию в нормативном компоненте n фактуально-нормативных миров <w, n>, которые принимает человек. Такая противоречивость в принимаемых нормах не является, по мнению Блэкберна, логической ошибкой, а выглядит как «…дефект, больше похожий на легкомыслие и непрактичность»[417].

Еще один критик, Вальтер Синнотт-Армстронг, тоже считает, что понятие (не)противоречивости является слабым местом в норм-экспрессивизме. По его мнению, когнитивисты могут легко объяснить, чем плоха противоречивость: они «…могут ответить, что противоречивые нормативные суждения не могут все вместе быть истинными, а истина является целью морального исследования. Гиббард не может сказать этого…, поскольку он отрицает, что нормативные суждения истинны или ложны. Вместо этого Гиббард должен ввести

---

[416] Blackburn S. Gibbard on Normative Logic // Philosophy and Phenomenological Research. 1992 № 52(4). p. 948

[417] Blackburn S. Gibbard on Normative Logic // Philosophy and Phenomenological Research. 1992 № 52(4). p. 950

"прагматическое" представление о ценности непротиворечивости»[418]. Гиббард пытается достигнуть этого. По его мнению, человек с противоречивыми нормами, который принимает посылки аргумента, но не принимает заключения, исключает себя тем самым из нормативной дискуссии. Он «не может больше заставить людей принимать [его] утверждения всерьез»[419]. К тому же любой человек нуждается в участии в нормативной дискуссии: «Мы нуждаемся в выгодах нормативной дискуссии. Приобретение этих выгод требует двух вещей: тенденцию быть управляемым тем, что открыто признаешь, и тенденцию открыто признавать другие вещи как результат того, что уже открыто признаешь – то, что я назвал чуткостью к требованиям … непротиворечивости»[420]. Подчинение требованиям непротиворечивости является необходимым условием участия в выгодной для всех людей нормативной дискуссии. Достаточно ли этого для успешного экспрессивистского воспроизведения логического понятия непротиворечивости, остается открытым вопросом.

Гиббард предложил еще один вариант экспрессивистской теории – так называемый план-экспрессивизм, который мы сейчас кратко рассмотрим. Основная идея теории в том, что нормативные суждения или суждения о том, что должно, являются суждениями о том, что делать (what to do). Для интерпретации таких суждений вводится особый технический термин «вещь для делания» («thing to do»). Когда человек решает выполнить определенное действие, он прилагает это понятие к текущей ситуации и решает, что именно является вещью для делания. Прийти к заключению, что какое-то действие является вещью для делания прямо сейчас – значит выразить решение ее сделать. В более общем случае, заключить, что действие является вещью для делания в какой-либо ситуации, означает выразить план совершить действие, если окажешься в этой ситуации.

Все мы выносим нормативные суждения, поскольку нас можно рассматривать «… как планировщиков, способных думать о том, что делать сейчас и в будущих ситуациях и производить мысленные эксперименты о том, что делать в положениях, который являются

418 Sinnott-Armstrong W. Some Problems for Gibbard’s Norm-expressivism // Philosophical Studies. 1993. № 69. p. 301

419 Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990 p. 290

420 Ibid., 1990 p. 290

всего лишь гипотетическими»[421]. Такое представление о людях восходит к работе М. Братмана «Намерения, планы и практический разум»[422].

Новый вариант теории Гиббарда также пытается сохранить возможность противоречия между нашими нормативными суждениями. На первый взгляд кажется, что это невозможно: если один человек нечто планирует, а другой с этим не согласен, у них просто разные планы, но нет противоречия в строгом смысле. Чтобы показать, как возможно противоречие, Гиббард интерпретирует нормативные суждения как планы особого рода, отличающиеся от обычных. Предположим, что человек говорит: «Я голоден, мне следует сейчас поесть». Он выражает решение поесть. Его друг Петр может сказать о нем то же самое, заявив: «Он голоден, ему следует сейчас поесть». Петр выражает уже не решение (он не может принять решение за другого человека), а план, который звучит как «Если я окажусь на его месте, то я поем». Другой друг, Павел, может по какой-либо причине с этим не согласиться и сказать: «Он голоден, но ему не следует есть», выразив тем самым план «Если я окажусь на его месте, я не буду есть». Где же здесь противоречие? Дело в том, что эти планы не похожи на наши планы в повседневной жизни. Когда мы планируем сделать нечто, если окажемся на месте какого-либо человека, то мы представляем *самих себя* (со всеми нашими особенностями), но в той ситуации, в которой находится этот человек. В планах Гиббарда мы представляем, что будем делать, если станем полностью тождественны по всем свойствам тому человеку, на место которого мы себя ставим. В каком-то смысле мы будем тем человеком, а *не самими собой*. Здесь и возникает противоречие – в абсолютно идентичных ситуациях Петр и Павел избирают несовместимые курсы действий, то есть считают, что разные действия являются «вещью для делания». Такие планы Гиббард называет гипотетическими планами (hypothetical plans) и противопоставляет повседневным планам на разные случаи (contingency plans). Благодаря выражению подобных гипотетических планов, нормативные суждения могут противоречить друг другу.

Наши планы относительно разных ситуаций могут существовать не изолированно друг от друга, а объединяться и образовывать более сложные планы. Для описания конечного итога подобного

[421] Gibbard A. Thinking How to Live. Cambridge Mass., Harvard University Press, 2003, p. xi

[422] Bratman M. Intention, Plans, and Practical Reason. Cambridge Mass., Harvard University Press, 1987

объединения Гиббард использует идеализацию. Представим план, который охватывает все ситуации, в каких мы только можем оказаться. Ситуацию Гиббард определяет как множество открытых для агента альтернатив. Представляемый нами план является полным для любой ситуации – каждую из множества имеющихся альтернатив он либо разрешает, либо отвергает. Причем разрешить действие означает не просто его позволить, а отвергнуть возможность его отвержения. Это необходимо, чтобы возникала несовместимость позволения и отвержения какой-либо альтернативы. Получается, что для каждой альтернативы план либо ее отвергает, либо отвергает ее отвержение.

Гиббард называет такой план гиперпланом (hyperplan) или максимальным планом на случай (maximal contingency plan), подчеркивая, что в него войдут и все гипотетические планы, какие человек может себе представить. Если человек примет подобный план (в реальной жизни такое, конечно, невозможно), то он будет находиться в максимально решенном состоянии (maximally decided state) или гиперсостоянии, то есть он примет решение о том, что делать во всех возможных ситуациях. Чтобы быть подлинным, хотя и идеализированным, планом, гиперплан должен оставлять открытой хотя бы одну альтернативу в каждой ситуации. В противном случае мы не будем знать, что нам делать.

Наши реальные планы занимают промежуточное положение между сиюминутными решениями и гиперпланами. Каждый такой неполный план можно охарактеризовать с помощью всех тех гиперпланов, которые он позволяет и которые он исключает. Мы можем совершать разные операции с этими промежуточными планами: комбинировать их, отвергать и обобщать. Эти операции имитируют стандартные логические операции с утверждениями – конъюнкцию, отрицание и универсальное обобщение. Кроме того, люди могут сочетать планы с убеждениями, то есть их планы могут основываться на их убеждениях и изменяться под их влиянием. Как и в случае с планами, мы можем вообразить идеализированное гиперубеждение – совокупность убеждений обо всех возможных ситуациях. И гиперпланы, и гипреубеждения относятся к гиперсостояниям. Обычные ментальные состояния, которые комбинируют убеждения и планы, характеризуются теми гиперсостояниями, которые они позволяют и которые они исключают.

Все это, по мнению Гиббарда, позволит ему решить проблему Фреге-Гича. Свое решение он демонстрирует на дизъюнктивном аргументе формы modus tollendo ponens, в посылках которого

присутствует комбинирование планов с убеждениями. Представим Шерлока Холмса, которого преследует Мориарти. Холмс решает скрыться от него поездом, но начать паковать вещи только в самый последний момент, чтобы никто ничего не заподозрил. В данный момент он размышляет, начинать ли ему паковать вещи, ведь (поскольку он откладывал это до последнего момента) может быть уже поздно, и он не успеет на поезд. Рассуждения Холмса может быть представлено в виде аргумента[423]:

1. Или паковать сейчас вещи является вещью для делания, или сейчас уже слишком поздно для того, чтобы успеть на поезд.

2. Неверно, что сейчас уже слишком поздно для того, чтобы успеть на поезд.

3. Паковать сейчас вещи является вещью для делания.

Аргумент валиден, и план-экспрессивизм должен это объяснить. Значение посылок и заключения Гиббард определяет через те ментальные состояния, как комбинированные, так и обычные, которые они исключают: «Если Холмс принимает (1), то он исключает следующее: одновременное (i) отвержение того, что сейчас уже слишком поздно для того, чтобы успеть на поезд, и (ii) отвержение решения паковать сейчас вещи. Приняв (2), он отвергает то, что сейчас уже слишком поздно для того, чтобы успеть на поезд. Тем самым он исключил отвержение решения паковать сейчас вещи»[424]. Если бы аргумент не содержал решений, то он интерпретировался бы аналогично, просто в интерпретации фигурировали бы одни убеждения, без планов.

Для большей убедительности Гиббард вновь прибегает к формализации. Если говорить более строго, то содержание посылок и заключения можно приравнять к совокупности гиперсостояний, которые они позволяют и исключают. Но то же самое можно сказать по-другому, с помощью возможных миров. Тогда содержанием комбинированных состояний будут фактуально-плановые возможные миры (fact-plan worlds) <w, p>, где w – фактуальный мир, а p – гиперплан.

---

[423] Gibbard A. Thinking How to Live. Cambridge Mass., Harvard University Press, 2003, pp. 41-42

[424] Gibbard A. Thinking How to Live. Cambridge Mass., Harvard University Press, 2003, p. 45

При такой интерпретации принятие посылки (1) обязывает Холмса паковать вещи во всех мирах, в которых еще не слишком поздно для того, чтобы успеть на поезд. Вторая посылка говорит о том, что он находится в одном из таких миров. Значит он находится в мире, в котором обязан паковать вещи. Как мы видим, данная интерпретация аналогична предыдущей версии, только фактуально-нормативные миры заменены на фактуально-плановые. Гиббард вновь приходит к выводу, что проблема Фреге-Гича успешно решена. Впрочем, вопрос остается тем же самым, что и раньше: сохранено ли в этой интерпретации именно логическое противоречие между принятием посылок и отказом принять заключение?

При изложении план-экспрессивизма Гиббард, как Блэкберн до него, принимает минималистскую теорию истины, хотя и оговаривается, что она не разрешает все трудности нонкогнитивистов – ту же проблему Фреге-Гича Гиббард пытается решить без опоры на минимализм. Точно такое же минималисткое истолкование можно дать нормативным фактам и нормативным убеждениям[425]. Но, как мы уже говорили, это создает проблему для нонкогнитивизма, которую Джеймс Дрейер назвал проблемой подкрадывающегося минимализма. Эту проблему и несколько предложенных ее решений мы рассмотрим в оставшейся части данной главы.

Дрейер полагает, что до использования минимализма разделение философов в метаэтике на реалистов и их противников не представляло проблемы: «Раньше было легко отличить морального реалиста от морального ирреалиста»[426]. Моральные реалисты признавали реальность моральных фактов и считали, что истинные моральные предложения верно репрезентируют эти факты. Ирреалисты (такие как Мэки) соглашались с ними в том, что моральные предложения нацелены на репрезентацию, но считали их ложными, поскольку никаких моральных фактов нет. Антиреалисты (ранние экспрессивисты, такие как Айер) не только отвергали существование моральных фактов, но и вообще отрицали возможность оценивать моральные предложения на истинность/ложность. Проблемы начались, когда экспрессивисты (Блэкберн, Гиббард) попытались приблизиться путем имитации настолько близко к реалистскому моральному дискурсу, насколько это возможно. Дрейер называет это согласованием (accommodation). В процессе согласования многие экспрессивисты

[425] Ibid., pp. 182-183

[426] Dreier J. Meta-Ethics and the Problem of Creeping Minimalism // Philosophical Perspectives. 2004. № 18. p. 23

решили, что минимализм – как раз та теория, которая им нужна для успеха. Причем минималисткое истолкование можно дать не только истине, но и другим важным для реализма понятиям, которые минимализм может определить, согласно Дрейеру, следующим образом[427]:

> (Истина) Собранные вместе отдельные случаи схемы
> «S» истинно ≡ S
> говорят об истине все, что можно сказать.
>
> (Пропозиции) Собранные вместе отдельные случаи схемы
> «S» выражает пропозицию, что S
> говорят о пропозициях все, что можно сказать.
>
> (Факты) Факты являются истинными пропозициями.
>
> (Свойства) Собранные вместе отдельные случаи схемы
> x обладает свойством F ≡ x есть F
> говорят о свойствах все, что можно сказать.

Если следовать этим определениям, то можно сказать, что моральные предложения могут быть истинными и выражать пропозиции, что существуют моральные факты и свойства. Именно так поступают современные экспрессивисты-квазиреалисты наподобие Блэкберна и Гиббарада (теорию Гиббарда можно отнести к квазиреализму в широком смысле). Марк Тиммонс, взгляды которого (ассерторический нондескриптивизм) будут рассмотрены в следующей главе, заходит дальше всех и делает минималистские понятия истины, факта, свойства и т. д. центральными для своей теории. Здесь и возникает проблема подкрадывающегося минимализма – отличить антиреалистский экспрессивизм от морального реализма становится практически невозможно. Обе теории признают существование истинных моральных пропозиций, фактов и т. д.

Следует заметить, что наличие проблемы не опровергает ни одну из теорий, оно лишь делает трудным проведение различия между теориями, которые традиционно считались легко отличимыми друг от друга. Было предложено несколько решений проблемы, но мы рассмотрим три наиболее известных. Каждое из них должно ответить на вопрос: в чем именно заключается различие морального реализма

[427] Ibid., pp. 25-26

и антиреализма, если последний может использовать минималистские теории ключевых для реализма понятий?

Первое решение было предложено самим Дрейером. Он назвал его эксапланационизмом (explanationism). В соответствии с этим подходом, главная разница между реализмом и антиреализмом заключается в том, что они по-разному объясняют существование наших моральных убеждений. Предположим, что Петр убежден в том, что аборты морально допустимы, а значит можно сказать:

(ВН) Петр убежден в том, что аборты морально допустимы.

И реалисты, и «продвинутые» антиреалисты (квазиреалисты) могут согласиться с тем, что «Аборты морально допустимы» выражает истинную моральную пропозицию, и Петр действительно убежден в ее истинности. То есть они согласны с тем, *что* (ВН) истинно. Разница проявляется, когда эти теории пытаются объяснить, *почему* оно истинно. Реалист будет объяснять истинность (ВН) через Петра, аборты и допустимость, то есть через объекты в нашем мире и их нормативные свойства. Антиреалист даст другое объяснение: Гибббард, например, скажет, что (ВН) истинно благодаря тому, что Петр принимает определенную систему норм, которая предписывает не чувствовать вину и гнев в связи с абортами, или он принимает определенный план. Даже если антиреалист признает существование в минималистском смысле такого свойства, как *моральная допустимость*, в объяснении наших моральных убеждений оно никакой роли не играет. Дрейер пишет следующее: «В реалистской истории о некоторой группе свойств свойства из этой группы фигурируют в объяснении определенного рода фактов. Объясняемое – это факты, в которых искомые свойства фигурируют … в интенсиональных контекстах, в особенности это факты о моральных *убеждениях* людей и о том, что *говорят* моральные предложения. В реалистской истории свойства фигурируют в объяснении этих фактов. Быть убежденным в том, что аборты допустимы, значит находиться в определенном отношении к абортам и допустимости… Но у квазиреалистов другая история, которая не включает в себя свойство допустимости. Они полагают, что мы *предписываем*, когда высказываем нормативные утверждения, и думаем, о том, *что делать*, когда у нас есть нормативные мысли.

Нормативные свойства не несут объяснительной нагрузки в описании того, что мы делаем, когда пользуемся нормативными понятиями»[428].

Позицию Дрейера называют онтологическим экспланационизмом, поскольку ключевую роль в объяснении играют сущности из окружающего нас мира. По мнению Мэтью Симпсона[429], позиция Дрейера не в состоянии провести принципиальное различие между квазиреалистами и сторонниками теории ошибки, поскольку обе теории не признают существование моральных свойств и не используют их в объяснениях. Симпсон предлагает свою версию экспланационизма, в которой ключевую роль играет понятие репрезентации. Он считает, что правильнее всего противопоставлять квазиреализм и репрезентационизм (representationalism), к которому можно отнести и реализм, и теорию ошибки. Репрезентационизм отводит главную объяснительную роль понятию репрезентации: как реалисты, так и сторонники теории ошибки полагают, что моральные убеждения нацелены на репрезентацию объектов окружающего мира, их свойств и отношений. Если возможна успешная репрезентация, то убеждения могут быть истинными, и мы получим моральный реализм. Если она всегда неуспешна, то получится теория ошибки. Для квазиреалистов репрезентация существенной роли не играет, хотя они могут признать репрезентацию в минималистском смысле; наши моральные высказывания нацелены не на нее, а на выражение некогнитивных установок.

Еще одно решение проблемы было предложено Мэтью Крисманом[430], который воспользовался инференциалистским подходом (inferentialist approach) Брэндома и Селларса к пониманию того, как функционирует наш язык. В этом решении главным становится понятие вывода, а не репрезентации. Согласно инференциализму значение предложения заключено в его инференциальной роли, которая сводится к двум компонентам: 1. какие обстоятельства позволяют утверждать это предложение; 2. какие другие утверждения и/или действия позволены благодаря утверждению данного предложения. Если для репрезентации главным является отношение между языком и миром, то для инференции – отношения внутри языка, мышления и/или

[428] Dreier J. The real and the quasi-real: problems of distinction // Canadian Journal of Philosophy. 2018. № 48(3-4). p. 533

429 Simpson M. Solving the Problem of Creeping Minimalism //Canadian Journal of Philosophy. 2018. №48(3–4). pp. 510–31

[430] Chrisman M. Expressivism, Inferentialism, and Saving the Debate // Philosophy and Phenomenological Research. 2008. №77 (2) pp. 334–358

деятельности людей. Именно эти отношения реалисты и экспрессивисты должны представлять по-разному. Согласно реализму, моральные термины играют роль в теоретическом мышлении, в котором посылки дают доказательную поддержку заключению, которое (если истинно) «будет, как правило, составлять теоретическое знание о мире»[431]. В соответствии с экспрессивизмом, моральные термины играют роль в практическом мышлении, в котором посылки дают практическую поддержку заключению, которое (если истинно) «может составлять практическое знание о том, как взаимодействовать с миром…»[432].

Последнее из рассматриваемых нами решений проблемы было предложено Иамином Асаем[433]. Оно опирается на понятие создателей или факторов истинности (truthmakers)[434]. По мнению Асая, и реалисты, и антиреалисты могут признать, что у истинных моральных высказываний есть факторы истинности, то есть те объекты в мире, благодаря которым они и являются истинными. Разница в том, что ими будут объекты разного типа или объекты одного типа, но вступающие в разные отношения создания истинности (truthmaking relation). Для реалистов факторами будут независимые от нашего сознания сущности (объекты, факты и свойства): натуралисты будут считать эти сущности естественными, а нон-натуралисты неестественными. Такие разновидности антиреализма, как субъективизм или релятивизм, будут считать факторами зависимые от нас сущности – мнения отдельных людей или принятые в обществе моральные правила. Сторонники теории ошибки вообще будут отрицать существование факторов истинности, поскольку, согласно их теории, все моральные высказывания ложны. С квазиреалистами наподобие Блэкберна дело обстоит несколько сложнее. Как мы видели в начале главы, он подчеркивал, что квазиреализм в состоянии обосновать независимость моральных истин от сознания людей, и утверждал, например, что бить собак плохо, поскольку это причиняет им боль (а не потому, что мы осуждаем это). Асай приходит к выводу, что, с точки зрения метафизики факторов истинности, разницы между реализмом (натурализмом) и позицией Блэкберна нет. И Блэкберн, и

[431] Ibid., pp. 350
[432] Ibid., pp. 350-351
[433] Asay J. Truthmaking, metaethics, and creeping minimalism // Philosophical Studies. 2013 № 163(1) pp. 213-232
[434] Кононов Е. А. Аналитическая метафизика. Тематический обзор. 2-е изд., испр. и доп. М. 2023 с. 13-32 https://www.academia.edu/94361618

реалисты считают факторами истинности моральных утверждений естественные факты. Но в чем же разница? Она заключается в разном отношении между этими факторами и высказываниями. Согласно натурализму, моральные свойства по своей сущности являются естественными, также как вода является H_2O. Существует отношение метафизической необходимости между тем фактом, что битье причиняет собакам боль, и тем, что оно является неправильным, точно также, как существует отношение метафизической необходимости между тем фактом, что в стакане находится H_2O, и тем, что там находится вода. Асай приходит к следующему выводу: «Для натуралистов отношение создания истинности, имеющееся между естественным миром и моральными суждениями, объясняется de re сущностными свойствами естественного мира… Для натуралистов, естественный мир делает моральные суждения истинными с помощью своих сущностных свойств. Естественный мир определяет, что истинно в отношении этики также, как он определяет, что истинно в отношении воды»[435]. То есть факторы истинности моральных суждений являются факторами их истинности по самой своей сущности, без влияния активности людей.

В противоположность этому, квазиреалисты считают, что отношение создания истинности между моральными утверждениями и естественным миром объясняется не «некоей разновидностью метафизической необходимости, но, скорее, нашими практиками проекции»[436]. Получается, что факторы истинности моральных суждений являются факторами их истинности благодаря нашей проекции: мы сами выбираем (не обязательно осознанно) те сущности, на которые проецируем наши моральные убеждения или установки. В результате этой нашей активности они и становятся факторами истинности.

Список литературы

---

[435] Asay J. Truthmaking, metaethics, and creeping minimalism // Philosophical Studies. 2013 № 163(1) p. 228

[436] Ibid., p. 228

1. Asay J. Truthmaking, metaethics, and creeping minimalism // Philosophical Studies. 2013 № 163(1) pp. 213-232

2. Blackburn S. Essays in Quasi-Realism. Oxford, Oxford University Press, 1993

3. Blackburn S. Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning. Oxford, Oxford University Press, 1998

4. Blackburn S. Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. Oxford, Oxford University Press, 1984

5. Chrisman M. Expressivism, Inferentialism, and Saving the Debate // Philosophy and Phenomenological Research. 2008. №77 (2) pp. 334-358

6. Cuneo T. Quasi-realism // Plunkett D., McPherson T. (eds.) The Routledge Handbook of Metaethics. New York, Routledge, 2017, pp. 626-642

7. Dreier J. The real and the quasi-real: problems of distinction // Canadian Journal of Philosophy. 2018. № 48(3-4). pp. 532-547

8. Gibbard A. Meaning and Normativity. Oxford, Oxford University Press, 2012

9. Gibbard A. Thinking How to Live. Cambridge Mass., Harvard University Press, 2003

10. Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Oxford, Clarendon Press, 1990

11. Hale B. The compleat projectivist // Philosophical Quarterly. 1986. № 36. pp. 65-84

12. Simpson M. Solving the Problem of Creeping Minimalism // Canadian Journal of Philosophy. 2018. №48(3–4). pp. 510-531

13. Ламберов Л. Д. Проблема Фреге–Гича: (I) О возможности решения в дефляционном ключе // Вестн. НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 3. С. 5–9.

14. Ламберов Л. Д. Проблема Фреге–Гича: (II) О прагматической интерпретации дефляционизма // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 4. С. 30–33.

Глава 11. Ассерторический нондескриптивизм и экуменический экспрессивизм

В данной главе мы рассмотрим экспрессивистские теории, которые стремятся приблизиться к когнитивизму и моральному реализму в наибольшей степени, не переставая при этом принадлежать к экспрессивизму. Первая из них использует для этого минималистские представления о наиболее важных для реализма понятиях (истина, факт, свойство и т. д.). Вторая является представительницей так называемых гибридных теорий, которые соединяют когнитивистские и нонкогнитивистские представления о моральном дискурсе. Первой рассмотренной нами теорией будет ассерторический нондескриптивизм Марка Тиммонса, а второй – гибридный экуменический экспрессивизм Майкла Риджа. В конце главы мы кратко остановимся на нескольких других вариантах гибридных теорий, в частности на теории Дэвида Коппа.

Первой из рассматриваемых теорий станет теория Марка Тиммонса. Мы представим ее в том виде, в каком она изложена в его

книге 1998 года «Мораль без оснований»[437]. Позже он дал несколько измененный вариант теории в совместной с Терри Хорганом статье «Когнитивистский экспрессивизм»[438], но наиболее полно она отражена в книге.

Оригинальность теории Тиммонса заключается в соединении контекстуалистской моральной семантики и минималистских представлений о главных для реалистов понятиях (истина, факт, свойство и т. д.). Содержание своей теории Тиммонс сводит к пяти основным тезисам[439]:

1. Моральный язык является фундаментально недескриптивным, его главная функция заключается не в описании объективной реальности, а в руководстве личным выбором человека и влиянии на поведение окружающих.

2. Хотя моральный язык недескриптивен, моральные предложения используются людьми для совершения подлинных утверждений. Они обладают ассерторическим содержанием (assertoric content) и имеют истинностное значение.

3. Из первых двух пунктов следует отрицание широко признаваемого положения о том, что весь ассерторический дискурс является дескриптивным.

4. Кроме дискурсов с дескриптивным ассерторическим содержанием, то есть дискурсов, утвердительные предложения которых что-либо описывают, существует еще один вид – дискурсы, которые обладают оценочным ассерторическим содержанием. К этому виду и принадлежит моральный дискурс. Его предложения являются оценочными утверждениями.

5. Предикат истины в моральном дискурсе является минималистским. Не существует моральных факторов истинности.

Что значат все эти тезисы, станет ясно из дальнейшего изложения, но основная идея проста: моральные предложения являются недескриптивными утверждениями (non-descriptive assertions), откуда и название теории, ассерторический нондескриптивизм.

---

[437] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998

[438] Horgan T., Timmons M. Cognitivist expressivism // Horgan T., Timmons M. (eds.) Metaethics after Moore Oxford, Oxford University Press, 2006 pp. 255-298

[439] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 6

(АНД) Моральные предложения являются недескриптивными утверждениями.

Такое сочетание нацелено на достижение той же цели, к которой стремился квазиреализм Блэкберна – воспроизвести реалистскую видимость морального дискурса (ассерторический компонент) при сохранении экспрессивистской сущности (недескриптивный компонент).

Чтобы лучше отразить все перечисленные выше особенности морального дискурса, Тиммонс разрабатывает свою версию общей контекстуалистской семантики, которую затем можно применить к морали, получив то, что Тииммонс называет этическим контекстуализмом. Поэтому мы начнем изложение его теории с семантических вопросов.

Контекстуалистская семантика (КС) «задумана как альтернатива другим, более привычным семантическим историям о естественном языке, включая, в первую очередь, корреспондентный взгляд на истину. Согласно корреспондентной теории, истина является результатом прямого соответствия [direct correspondence] между языком (или мыслью) и независимым от сознания миром сущностей, свойств, отношений или, проще говоря, фактов (понимаемых как сочетания всего предыдущего)»[440]. Чтобы подчеркнуть контраст между своей теорией и более традиционными взглядами, Тиммонс использует написание слов прописными буквами. ОТНОШЕНИЯ, СВОЙСТВА, ФАКТЫ и т. д. обозначают «обитателей независимого от сознания и дискурса мира, являющихся частью корреспондентного взгляда»[441], а эти же слова из строчных букв обозначают их минималистские аналоги. В таком случае, корреспондентная теория утверждает, что истинность предложения заключена в его соответствии МИРУ, состоящему из ОБЪЕКТОВ, СВОЙСТВ, ОТНОШЕНИЙ и ФАКТОВ. КС признает такое соответствие, но только как частный случай: в некоторых контекстах истинность действительно может заключаться в подобном соответствии, но в других контекстах этого может и не быть. Природа истины варьируется от контекста к контексту. Другими словами, семантика Тиммонса предлагает более общий,

---

[440] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 116
[441] Ibid., p. 116

контекстуальный взгляд на истину, который можно выразить с помощью следующих положений:

1. Истинность предложения заключается в его правильной утверждаемости (correct assertibility).

2. Правильная утверждаемость, по крайней мере для обычных дескриптивных предложений, обычно состоит в сложном взаимодействии двух факторов:

а. различных норм и практик, которые управляют определенным видом дискурса,

б. МИРА.

3. В отличие от корреспондентной теории признается существование таких видов дискурса, в которых нормы утверждаемости не требуют, чтобы истинным предложениям в этих дискурсах соответствовали какие-либо ФАКТЫ. Единичные термины и предикаты таких предложений не ссылаются на ОБЪЕКТЫ и СВОЙСТВА в МИРЕ.

4. Нормы и практики правильной утверждаемости не являются монолитными. Они варьируются от контекста к контексту в зависимости от таких факторов, как вид дискурса (научный, эстетический, религиозный, моральный и т. д.) или цель, ради достижения которой используется дискурс в данный момент.

5. Истина является нормативным понятием, но она не сводится к обоснованной утверждаемости (warranted assertibility). То есть она не является эпистемическим понятием, как в верификационизме или прагматизме.

Рассмотрим эти положения более подробно. Основная идея семантики Тиммонса состоит в приравнивании истины к правильной утверждаемости. Предложение будет истинным, когда выполнены определенные, изменяющиеся от контекста к контексту, от дискурса к дискурсу, нормы. Подобные нормы включают синтаксические правила: если предложение нарушает правила синтаксиса, то оно никак не может быть истинным/ложным; скорее всего оно будет просто бессмысленным. Кроме этого, есть семантические нормы, которые управляют правильным употреблением слов и выражений. Если соблюдены все правила, то предложение (в обычных дискурсах) может быть истинным, если между ним и МИРОМ установится некое соотношение. Таким образом, истинность возникает при взаимодействии двух факторов – норм и МИРА. Корреспондентная теория с этим, в

принципе, согласна, но идет немного дальше. Согласно этой теории, между истинным предложением и МИРОМ существует не просто некое соотношение, но реальное ОТНОШЕНИЕ СООТВЕТСТВИЯ, связывающее элементы предложения и ФРАГМЕНТЫ МИРА. Для натуралистски настроенных философов это ОТНОШЕНИЕ может быть каузальной связью, как в теории прямой референции Сола Крипке. Семантика Тиммонса отвергает это и трактует истину минималистски: у истины нет никакой внутренней сущности, она не является каким-либо реальным ОТНОШЕНИЕМ и полностью сводится к правильной утверждаемости.

Не следует забывать, что и при таком понимании истины она остается зависимой от нашего МИРА. Просто эта зависимость не тождественна ОТНОШЕНИЮ СООТВЕТСТВИЯ как в корреспондентной теории, а представляет собой широкий спектр разных видов зависимости. На одном конце спектра могут находится такие дискурсы, в которых правильная утверждаемость предложений требует наличия прямых отношений (но не ОТНОШЕНИЙ) между языком и МИРОМ. На другом конце спектра находятся такие дискурсы, в которых взаимодействия с МИРОМ вообще не требуется, предложения могут быть истинными только благодаря соблюдению семантических норм. К этому второму типу дискурса относится, например, чистая математика.

На первом типе следует остановиться более подробно, поскольку моральный дискурс будет противопоставляться именно ему. Семантические нормы тех дискурсов, где постулируется наличие непосредственных отношений между МИРОМ и предложениями, Тиммонс называет жесткими (tight), поскольку они не допускают никакой семантической слабины (semantic slack): предложения и МИР должны плотно состыковываться. Эти дискурсы являются объективными, а утверждения в рамках таких дискурсов можно назвать объективно истинными. Но внутри этого вида дискурсов присутствуют свои подразделения.

С одной стороны, есть дискурсы, нормы которых являются не просто жесткими, но и референциально строгими (referentially strict). В них каждому единичному термину истинного предложения должен соответствовать определенный ФРАГМЕНТ МИРА, а каждому неотрицательному выражению с квантором существования – хотя бы одна СУЩНОСТЬ. Примером подобных дискурсов являются естественнонаучные теории в том виде, в каком их представляет научный реализм.

С другой стороны, есть объективные дискурсы, чьи нормы не являются референциально строгими. Тиммонс (со ссылкой на Терри Хоргана) приводит такой пример[442]:

(ПСБ) Пятая симфония Бетховена имеет четыре части.

Это предложение может правильно утверждаться, но его истинность не требует, чтобы в МИРЕ существовали некие отдельные ВЕЩИ, на которые ссылались бы выражения «пятая симфония Бетховена» и «четыре части». Но что-то в мире все-таки должно существовать, чтобы предложение было истинным: Бетховен, его деятельность по сочинению симфоний, порядок написания его произведений, музыкальные традиции, определяющие, что можно назвать симфонией и ее частью и т. д.

Предложение (ПСБ) хорошо иллюстрирует, по мнению Тиммонса, положение его теории о том, что семантические нормы не являются монолитными, а варьируются от контекста к контексту. В разных контекстах их требования к МИРУ будут различны. (ПСБ) может быть правильно утверждаемым, а значит истинным, в музыковедческом контексте, поскольку его нормы не являются референциально строгими. Однако это же самое предложение в философском контексте, при обсуждении вопросов онтологии, будет подчиняться гораздо более строгим нормам. В результате оно может оказаться ложным, а истинным будет:

(ПСБ*) СИМФОНИИ (СИМФОНИЧЕСКИЕ ТИПЫ) не существуют.

Натуралистски настроенный философ может отвергнуть (ПСБ), поскольку его невозможно редуцировать к предложению о конкретных, естественных СУЩНОСТЯХ, а абстрактные СУЩНОСТИ этот философ признавать откажется. Вместо этого философ признает истинность (ПСБ*).

Подобная изменчивость истинностного статуса предложений в зависимости от контекста широко распространена. В одних контекстах предложения о социальных институтах, играх, корпорациях, биологических видах и т. д. вполне соответствуют нормам

[442] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 118

правильной утверждаемости и являются истинными, а в других, более требовательных, они будут ложными. Теория Тиммонса наилучшим образом, по его мнению, обосновывает эту изменчивость, не прибегая к каким-либо дополнительным положениям. Натуралисты, придерживающиеся корреспондентной теории, будут вынуждены перефразировать все подобные предложения или редуцировать проблемные сущности к более приемлемым.

Тиммонс подчеркивает, что его теорию не следует смешивать с прагматистской или верификационистской теорией истины, истина для него не является эпистемическим понятием и не тождественна обоснованной утверждаемости. Нормы правильной утверждаемости, по крайней мере в некоторых контекстах, не сводятся к эпистемическим нормам: в строго объективных дискурсах они требуют, чтобы единичные термины ссылались на ОБЪЕКТЫ, а предикаты обозначали СВОЙСТВА. Все это может выходить за пределы знания даже идеализированного субъекта.

Изложенная нами контекстуалистская семантика является общей теорией, которая сама по себе нейтральна в отношении языка морали. Ее можно по-разному применить к моральному дискурсу, получив разные варианты контекстуалистской моральной семантики (КМС). Свой (экспрессивистский) вариант КМС Тиммонс противопоставляет двум другим, которых мы сейчас кратко коснемся.

Во-первых, возможна объективистская версия КМС, которую могут принять моральные реалисты[443]:

(ОКМС) Семантические нормы, управляющие моральным дискурсом, во взаимодействии с МИРОМ дают определенные статусы правильной утверждаемости и правильной отрицаемости (то есть истинности и ложности) моральным утверждениям.

Согласно этому варианту КМС, моральный дискурс является дескриптивным, его задача заключается в описании окружающего нас мира. Эта связь с миром может быть более или менее прямой, в зависимости от той онтологии, которую принимают сторонники ОКМС. Если семантические нормы являются референциально строгими, то для истинности моральных предложений необходимо существование моральных СВОЙСТВ и ФАКТОВ. Такая семантика

---

443 Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 124

подойдет разного рода реалистам и некоторым конструктивистам, которые признают существование моральных ФАКТОВ.

Во-вторых, возможна релятивистская версия КМС, правила которой делают истинность моральных предложений зависимой от моральной перспективы.

(РКМС) Семантические нормы, управляющие моральным дискурсом, во взаимодействии с МИРОМ дают зависимые от перспективы (outlook-relative) статусы правильной утверждаемости и правильной отрицаемости (то есть зависимой от перспективы истинности и ложности) моральным утверждениям.

Нормы этой семантики не являются жесткими, поскольку моральные утверждения не являются определенно истинными или ложными, как в предыдущей объективистской версии. Нормы здесь взаимодействуют не только с МИРОМ, но и с еще одним фактором – моральной перспективой. Причем перспектива для Тиммонса является собирательным термином – в разных видах релятивизма перспектива может быть как индивидуальной (субъективизм), так и коллективной (культурный релятивизм). Например, если чья-то личная или культурная перспектива запрещает любое убийство, то предложение «Убивать всегда плохо» будет *истинным относительно* данной перспективы. В РКМС моральное предложение не может быть истинным/ложным simpliciter, но лишь относительно чьей-то перспективы. Впрочем, замечает Тиммонс, любая версия релятивизма крайне контринтуитивна, поскольку наш обыденный моральный дискурс предполагает категоричность моральных утверждений.

Свою версию КМС Тиммонс называет ассерторическим нондескриптивизмом, поскольку для него все моральные высказывания являются полноценными утверждениями, которые, в отличие от обычных утверждений, не описывают что-либо. Он отталкивается от простого и очевидного факта: мы высказываем наши моральные суждения с помощью повествовательных предложений, которые являются типичным средством для утверждения чего-либо. Более того, моральные предложения могут становиться элементами боле сложных предложений: их можно отрицать, включать в кондиционалы, комбинировать с глаголами пропозициональных установок и т. д. Как и рассмотренные нами ранее версии экспрессивизма, АНД стремится учесть эти факты и поэтому признает моральные высказывания утверждениями. В то же время теория Тиммонса отвергает и

объективистскую, и релятивистскую версии КМС. Семантические нормы, управляющие моральным дискурсом, являются гораздо менее жесткими и требуют от МИРА меньше, чем в других версиях КМС. Нондескриптивистский компонент теории объединяет ее с другими видами экспрессивизма, а ассерторический компонент помогает примирить ее с реалистской видимостью нашего морального дискурса, выполняя ту же функцию, что и квазиреалим Блэкберна.

Чтобы подобная теория вообще была возможна, Тиммонсу необходимо опровергнуть аргумент, который могут привести реалисты в пользу своей теории, и который отталкивается от признаваемого почти всеми факта: моральный дискурс кажется на первый взгляд ассерторическим, реалистским дискурсом. Этот факт признают не только моральные реалисты, но и все современные версии экспрессивизма, такие, как квазиреализм Блэкберна или Гиббарда.

Аргумент реалистов опирается на два тезиса. Первый из них Тиммонс называет тезисом о семантическом единстве[444]:

(ТСЕ) Грамматические и логические признаки предложений, из которых состоит дискурс, указывают на реальную семантику этих предложений. Другими словами: если мы хотим провести различие между поверхностными чертами дискурса и его «глубинными» характеристиками, которые раскрывают его внутренние семантические механизмы, то данный тезис запрещает это. Между поверхностными и глубинными свойствами дискурса нет никакой разницы.

Еще один тезис Тиммонс называет семантическим предположением:

(СП) Все подлинно ассерторические дискурсы являются дескриптивными.

Если принять оба тезиса, то легко создать аргумент, опровергающий все версии экспрессивизма, даже те, которые пытаются воспроизвести реалистскую видимость морали:

1. Моральный дискурс проявляет такие грамматические и логические свойства, которые свидетельствуют от том, что он является

[444] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 130

подлинно ассерторическим, его предложения обладают ассерторическим содержанием.

2. ТСЕ.

3. СП.

4. Моральный дискурс является дескриптивным.

Многие экспрессивисты, например Блэкберн и Гиббард, соглашаются с (СП) и отвергают (ТСЕ): для них существует разница между видимостью и глубинной сущностью морального дискурса. Нам только кажется, что моральный дискурс ассерторичен, на самом деле его предложения ничего не утверждают, а являются выражением наших некогнитивных установок. Оригинальность теории Тиммонса в том, что он согласен с (ТСЕ), но отвергает (СП): моральный дискурс действительно является таким, каким кажется, то есть ассерторическим. Но не все ассерторические предложения являются дескриптивными. Это главная особенность теории Тиммонса, но более полно ее можно представить в виде четырех следующих положений[445]:

1. Семантические нормы, управляющие моральным дискурсом, **не** дают во взаимодействии с ФАКТАМИ МИРА объективную правильную утверждаемость или отрицаемость. **Не** дают они и релятивизированную правильную утверждаемость/отрицаемость. То есть эти нормы не являются семантически жесткими или релятивистки жесткими. Теория отвергает как объективизм, так и релятивизм.

2. Моральные высказывания являются подлинными утверждениями. Они являются оценочными утверждениями, которые не относятся к дескриптивным.

3. Приписывания истинности моральным высказываниям являются обоснованной частью морального дискурса. Теория отвергает элиминативизм относительно разговора о моральной истине.

4. Моральный дискурс может быть позитивно охарактеризован двояким образом: а. для того, чтобы понять функционирование морального дискурса, нам необходимо сфокусироваться на его предназначении и цели, а также на цели и предназначении тех психологических состояний, которые отражены в моральных высказываниях; б.

[445] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 pp. 136-137

поскольку моральный дискурс является недескриптивным, невозможно дать содержательную характеристику моральной истине. Ее следует понимать минималистски: все, что мы можем сказать о приписываниях истинности, это то, что они управляются схемой эквивалентности Тарского *«р» является истинным, если и только если р*.

Центральным положением из этих четырех является второе. Моральные высказывания принадлежат к совершенно особому типу, являются высказываниями sui generis – оценочными утверждениями. Но что представляют из себя оценочные утверждения? Чтобы понять это, мы, в соответствии с первой частью четвертого положения, должны обратить внимание на назначение и цель морального дискурса. Его цель состоит в оценивании: када мы произносим моральное высказывание, мы даем оценку какому-либо факту, событию, действию, человеку и т. д. Тиммонс пишет об этом так: «Таким образом, чтобы понять моральный язык, нам необходимо сосредоточиться на феномене оценивания, а конкретно морального оценивания. Как правило, смысл и назначение оценивания заключается в личном выборе и направлении поведения других. Это обоснованные [reasoned] выбор и направление. Поэтому нам нужна характеристика феномена оценивания как в терминах ментальных состояний, характерных для морального оценивания, так и в терминах типичных лингвистических проявлений этих состояний»[446].

Для того, чтобы понять психологию морального оценивания, Тиммонс рассматривает такое ментальное состояние как моральное суждение.

(МС) Моральное суждение – психологическое состояние, которое заключается в занятии моральной позиции (moral stance) в отношении чего-либо.

Моральное суждение заключается в занятии моральной позиции. Но как именно мы занимаем моральную позицию в отношении объекта или события? Мы делаем это, применяя нашу моральную перспективу (moral outlook) к оцениваемой ситуации. Моральная перспектива является сложным набором характеристик, который включает:

---

[446] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 138

1. Наличие развитой чувствительности к тем свойствам окружения, которые в соответствии с перспективой считаются морально значимыми и являются основанием для моральной оценки.

2. Наличие различных эмоциональных реакций по отношению к объектам оценки. Примером может быть ощущение стыда в связи с какими-то своими действиями и возмущение действиями других.

3. Знакомство с различными образцами и примерами для подражания, то есть парадигмальными случаями моральных и аморальных действий, личностей, общественных институтов и т. д.

4. Усвоение разного рода моральных обобщений, касающихся наиболее релевантных свойств окружения, к которым развита чувствительность из первого пункта.

5. Изучение базовых образцов морального мышления, наподобие «золотого правила», а также приобретение способности применять моральные обобщения к конкретным случаям.

Когда мы задействуем нашу моральную перспективу и применяем ее к определенной ситуации или типу ситуаций, мы выносим моральное суждение, которое Тиммонс рассматривает в данном случае не как психологический процесс, а как результат этого процесса. В этом смысле вынесенное нами суждение является содержательным психологическим состоянием, чье содержание можно выразить с помощью оборотов с союзом «что»: мы судим, *что* аборты неправильны, *что* мотивированные доброжелательностью действия морально добры и т. д. Все эти суждения обладают когнитивным содержанием. С этим согласятся и реалисты. Но в теории Тиммонса суждение обладает еще одной ключевой особенностью – оно представляет собой состояние занятия позиции (stance-taking), которое не является репрезентативным, то есть не нацелено на репрезентацию или описание мира таким, каков он есть. Его содержание является оценочным, нацеленным на выбор и руководство действием. Моральное суждение по самой своей сущности связано с мотивацией. Тиммонс характеризует его следующим образом: «Моральное суждение, следовательно, является типом психологического состояния, чья роль в общей когнитивной организации личности может быть прояснена в терминах определенных ориентированных на действие психологических обобщений. Говоря конкретнее, моральное суждение, как правило, обладает определенными (отменяемыми) каузальными тенденциями, включая особенно определенные направляющие собственный выбор

тенденции и тенденции в отношении действий (или возможных действий) других. Его типичное обладание этими тенденциями является частью самого понятия морального суждения…»[447].

Поскольку Тиммонс считает связь между моральным суждением и мотивацией концептуально необходимой, он придерживается мотивационного интернализма относительно суждения (подробнее об этом в главе 2). В то же время он признает убедительность возражения против интернализма, которое опирается на возможность существования аморалиста, то есть человека, выносящего подлинные моральные суждения, но совершенно не мотивированного морально. Для разрешения противоречия Тиммонс предлагает считать, что моральные суждения являются мягко мотивирующими (softly motivational). Жесткий интернализм считает, что имеющаяся концептуальная связь не предполагает никаких исключений: если в каком-то случае нет мотивации, то нет и искреннего морального суждения. Такой интернализм уязвим перед возражением аморалиста. В противоположность этому, мягкий интернализм утверждает, что «…существует концептуальная связь между понятиями морального суждения и мотивации, но настаивает, что эту связь следует понимать, как подразумевающую ceteris paribus обобщения»[448]. Благодаря такому определению, мягкий интернализм может принять все три следующие положения:

1. Моральные суждения не являются внутренне мотивирующими.

2. Тем не менее, частью их обычной роли в когнитивной организации личности является каузальное порождение соответствующих желаний или эмоций.

3. Их обладание этой ролью является концептуальной истиной.

Две рассмотренных нами особенности (выражение с помощью оборотов с союзом «что» и обладание нерепрезентативным содержанием) являются общими у моральных и всех других оценочных суждений, суждений вкуса, эстетических суждений и т. д. Но в дополнение к этому моральные суждения обладают еще двумя характеристиками. Во-первых, моральное суждение, то есть занятие моральной

[447] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 pp. 139-140
[448] Ibid., p. 141

позиции, обладает категорической природой. Совершающий такое суждение человек обладает категорическим обязательством (categorical commitment), то есть не знающей исключений приверженностью содержанию суждения. Это обязательство проявляется в «…наличии склонности … утверждать и поддерживать нашу позицию против конфликтующих позиций других и, следовательно, категорически отвергать конфликтующие моральные взгляды скорее, чем считать их истинными или правильными для тех индивидов, которые искренне поддерживают их (и которые не повинны в каких-либо фактических или логических ошибках)»[449]. Во-вторых, моральные суждения являются обоснованными оценками: как правило, мы базируем наши моральные суждения о каких-то конкретных ситуациях на наших убеждениях о морально релевантных неморальных (дескриптивных) характеристиках этих ситуаций. В связи с этим наши моральные суждения не являются произвольными, у них есть основания, и мы можем приводить эти основания, если кто-то поставит наши суждения под вопрос. Мы не только обосновываем наши суждения, но и критикуем других, требуя у них такого же обоснования их суждений.

Мы охарактеризовали психологическую сторону морального дискурса – моральные суждения. Осталось охарактеризовать вторую – лингвистическую, то есть моральные предложения. Сделать это будет нетрудно, поскольку лингвистическая сторона почти точно воспроизводит психологическую. Мы дадим лишь краткую характеристику моральных предложений, состоящую из четырех пунктов:

1. Моральные предложения служат для выражения моральных суждений. Как и все экспрессивисты, Тиммонс подчеркивает, что эти предложения не описывают нашу моральную позицию, а выражают ее. Они не обладают дескриптивным содержанием, однако у них есть нечто общее с дескриптивными предложениями. И те и другие выражают определенного рода суждения: моральные предложения выражают оценочные суждения, а дескриптивные – дескриптивные суждения.

2. Моральные предложения представляют собой подлинные утверждения, но эти утверждения являются оценочными. Мы выносим оценочные суждения, что нечто является хорошим/плохим, правильным/неправильным, а типичным лингвистическим выражением

---

[449] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 142

таких суждений являются повествовательные предложения. Тиммонс, в отличие от других экспрессивистов, не оспаривает эту видимость и соглашается с тем, что моральные предложения являются утверждениями.

3. Моральные предложения являются категорическими утверждениями, что непосредственно воспроизводит категорическую природу моральных суждений.

4. Моральные предложения представляют собой обоснованные утверждения. Используемые в этих предложениях понятия – морального блага, моральной правильности и т. д. – являются супервентными понятиями. Применение таких понятий всегда должно базироваться на наличии у объектов определенных дескриптивных свойств, и это базирование должно быть последовательным: если мы применяем понятие «морально правильный» к какому-либо объекту, то мы должны его применить и ко всем дескриптивно тождественным с ним объектам. Здесь следует обратить внимание, что у Тиммонса супервентность характеризует моральные понятия, а не МОРАЛЬНЫЕ СВОЙСТВА, поскольку существование МОРАЛЬНЫХ СВОЙСТВ он отвергает.

В заключение нашего изложения семантики АНД необходимо остановиться несколько подробнее на истинности моральных предложений. Как мы уже говорили, Тиммонс придерживается минимализма относительно моральной истины. Утверждать моральное предложение – уже означает представлять его в качестве истинного, то есть предикат истинности ничего не добавляет к содержанию предложения. Моральные предложения не обладают условиями истинности, которые можно было бы выразить в чисто дескриптивных терминах.

Особенность приписываний истины в моральном дискурсе состоит в том, что эти приписывания представляют собой не обычные семантические утверждения, а являются морально нагруженными. Когда мы утверждаем: «Истинно, что воровство плохо», то наше утверждение – не простая констатация семантического факта, но в дополнение к этому еще и полноценное моральное утверждение. Тиммонс пишет, что «семантическая и моральная оценка сливаются, когда мы приписываем истину моральным утверждениям: наши семантические оценки делаются изнутри нашей моральной перспективы и таким образом металингвистически выражают конкретную

моральную позицию, которая сопровождает перспективу»[450]. В этом нет ничего удивительного, ведь в АНД сказать, что «Воровство плохо», и «Истинно, что воровство плохо» – означает сказать то же самое. В приписываниях истинности проявляется контекстуальная природа семантики АНД: моральные предложения могут быть истинными в одних контекстах и ложными или вовсе лишенными истинностного статуса в других. Наиболее важными из таких контекстов являются вовлеченная (engaged) и отстраненная (detached) перспективы. При принятии отстраненной перспективы истинным будет лишь то предложение, которое правильно утверждаемо благодаря жестким семантическим нормам и МИРУ, то есть ему должен соответствовать какой-то ФАКТ. Тиммонс отвергает существование МОРАЛЬНЫХ ФАКТОВ, поэтому, приняв отстраненную перспективу, он говорит о том, что предикат истинности не приложим к моральным предложениям, они не истинны и не ложны. Истинными их можно назвать, лишь приняв вовлеченную перспективу.

Изложенная нами теория Тиммонса представляется многим философам[451] как наиболее крайняя степень усвоения экспрессивистами реалистской видимости морального дискурса. Но не все критики считают ее успешной. Например, Майкл Хьюмер полагает, что теория остается все тем же экспрессивизмом, с теми же самыми проблемами: «По сути, взгляд Тиммонса сводится к тому же самому, что и у традиционных нонкогнитивистов, но со следующими предложениями [stipulations] по использованию слов: Тиммонс расширяет слово «утверждение» так, что оно покрывает и то, что они называют «утверждениями», и то, что они называют «эмотивным выражениями» [«emotive expressions»]; он расширяет слово «убеждение» так, что оно покрывает и то, что они называют «убеждениями», и то, что они называют «моральными установками»; он расширяет слово «истина» так, что оно покрывает и то, что они называют «истинными убеждениями», и то, что они называют «похвальными установками»»[452]. По мнению Хьюмера, признание Тиммонсом особых недескриптивных утверждений только на первый взгляд кажется чем-то новым и даже парадоксальным. Но ничего нового здесь нет, кроме нового употребления слов: если взять слово «утверждение» в

[450] Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998 p. 149

[451] Huemer M. Ethical Intuitionism. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2005 p. 39

[452] Ibid., p. 40

традиционном смысле, то и Тиммонс признает, что моральные высказывания не являются утверждениями, а выражают наши некогнитивные установки. У Блэкберна это моральная чувствительность, у Гиббарда – система норм или планов, а у Тиммонса – моральная перспектива. Получается все тот же нонкогнитивизм, что и раньше.

Существует еще одна группа теорий, которые идут дальше Тиммонса по пути сближения экспрессивизма и когнитивизма. Они утверждают, что моральные высказывания обладают одновременно двойной природой – когнитивной и некогнитивной, что делает их похожими и на убеждения, и на желания. В связи с признанием такой смешанной природы морального дискурса, эти теории получили название гибридных. Гай Флетчер и Майкл Ридж определяют гибридные теории, как теории, удовлетворяющие хотя бы одному из следующих критериев[453]:

1. (Семантический критерий) Моральные утверждения выражают и подобные желаниям, и подобные убеждениям ментальные состояния одновременно.

2. (Психологический критерий) Моральные суждения состоят одновременно из подобных желаниям и подобных убеждениям компонентов.

Хотя все эти теории занимают промежуточное положение, как правило они тяготеют к какой-то одной стороне деления на когнитивизм/нонкогнитивизм. В связи с этим можно говорить о гибридном когнитивизме и гибридном нонкогнитивизме (экспрессивизме).

Кроме того, гибридные теории принято делить на семантические и прагматические, в зависимости от того, как именно они понимают смешанную природу моральных высказываний. Для одних это вопрос семантики, то есть значения моральных предложений. А для других вопрос прагматики, то есть не того, что эти предложения значат, а того, что прагматически подразумевается людьми при их произнесении.

В оставшейся части главы мы подробно рассмотрим семантическую гибридную теорию Майкла Риджа, а в конце более кратко

[453] Fletcher G., Ridge M. (eds.) Having It Both Ways. Hybrid Theories and Modern Metaethics. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. ix

остановимся на прагматических теориях и, в частности, теории Дэвида Коппа.

Майкл Ридж предложил две версии своей теории, но мы будем рассматривать версию, изложенную в книге 2014 года «Страстное убеждение»[454]. Следует заметить, что в этой книге Ридж излагает свою теорию с исключительной систематичностью, последовательностью и вниманием ко всем, даже мельчайшим деталям, что отмечается многими рецензентами[455]. В связи с этим мы дадим лишь обобщенное изложение его позиции.

Сам Ридж предпочитает использовать термин «экуменический» вместо «гибридный» и называет свою теорию экуменическим экспрессивизмом (ЭЭ). По его мнению, моральные суждения обладают двойственной природой, они походят как на убеждения, так и на желания. Метаэтические теории могут либо учитывать эту двойственность, делая при этом акцент на какой-либо одной стороне, либо вообще ее не учитывать. В результате мы получаем четыре разновидности теорий – две чистых и две смешанных.

Чистый когнитивизм замечает сходство моральных суждений с убеждениями. Ему легко объяснить реалистскую видимость морального дискурса, он не сталкивается с проблемами, подобными проблеме Фреге-Гича. Однако объяснить практическую природу морали, ее связь с нашей мотивацией, чистому когнитивизму трудно.

Чистый экспрессивизм замечает сходство моральных суждений с желаниями. Ему легко объяснить практическую природу морали и ее связь с нашей мотивацией. Представители чистого экспрессивизма (Блэкберн, Гиббард) пытаются воспроизвести реалистскую видимость морального дискурса и решить проблему Фреге-Гича, но сделать им это непросто.

Экуменический когнитивизм признает двойственность моральных суждений и наличие в них двух компонентов – подобного убеждению и подобного желанию. Но как когнитивизм он считает, что сходный с убеждениями компонент имеет репрезентативную природу, то есть стремится представить соответствующие сущности (действия, людей и т. д.) как обладающие определенными моральными свойствами. В этом и кроется его слабость – экуменическому когнитивизму необходимо решить трудные метафизические вопросы о природе репрезентируемых моральных свойств.

---

[454] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014

[455] Woods J. Impassioned Belief, by Michael Ridge // Australasian Journal of Philosophy. 2016. № 94(1). pp. 199-202

Экуменический экспрессивизм свободен от таких трудностей. Подобный убеждению компонент в этой теории не репрезентирует мир, не представляет его содержащим моральные свойства, какова бы ни была их природа. «Вместо этого, нормативные суждения лучше понимать как реляционные состояния – состояния, которые … "множественно реализуемы" … Каждый случай нормативного суждения будет необходимо конституирован чем-то наподобие пары убеждение-желание (грубо говоря), в которой содержания убеждения и желания связаны неким специальным образом, объясняемым теорией»[456]. Чтобы лучше пояснить суть своей теории, Ридж рассматривает ее упрощенную, игрушечную версию. Возьмем суждение, что щедрость является добром. Согласно ЭЭ, данное суждение состоит из нашего одобрения определенного естественного свойства и убеждения, что щедрость им обладает. Этим свойством может быть, например, максимизация счастья. Но в любом случае моральные свойства (даже в качестве тождественных естественным) в суждении не фигурируют. Для теории важно, чтобы одобрение и убеждение были связаны друг с другом, а не просто присутствовали в одном суждении. Это лишь упрощенная версия ЭЭ, что именно представляют из себя моральные суждения будет видно из дальнейшего изложения.

Прежде чем излагать полную версию теории Риджа, следует остановиться на одной ее характерной особенности. Мы причислили ее к семантическим гибридным теориям, которые стремятся раскрыть значение моральных предложений, а не то, что подразумевается при их использовании людьми. Но более правильно назвать ее метасемантической, поскольку Ридж располагает свое экспрессивистское истолкование значения моральных предложений на метасемантическом уровне. Но в чем состоит разница между семантикой и метасемантикой? Ридж объясняет ее следующим образом[457].

Цель семантики – систематическое *описание* буквальных значений (содержаний) слов и предложений. Содержание предложения может пониматься как условие его истинности. Даваемое семантикой описание должно быть компактным, поскольку предполагается, что его имплицитно знают все носители языка, и рекурсивным. Последнее необходимо для объяснения композициональности – значение более сложных языковых единиц является функцией от значения простых. Как мы помним (подробнее об этом в главе 10), именно эту

[456] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 7
[457] Ibid., pp. 102-103

особенность моральной семантики стремился воспроизвести квазиреализм.

Метасемантика нацелена на *объяснение* того, почему слова и предложения обладают своим буквальным значением. Она объясняет, почему предлагаемые семантикой модели уместны, то есть она дает более глубокое объяснение того, что семантика принимает как данное. Например, именно метасемантика должна объяснить, что такое пропозиция.

Для лучшего понимания разделения ролей семантики и метасемантики можно провести аналогию[458]. Возьмем игру в шахматы. Мы можем дать цельное и систематическое описание правил этой игры – как расставляются фигуры на доске, как они ходят, в чем состоит победа, когда происходит ничья и т. д. Это описание первого уровня будет семантикой игры. Но мы можем подняться на уровень выше и попытаться объяснить, почему правила именно такие, а не другие. Здесь мы можем сослаться на историю игры, конвенции, социальные условности, общественные практики и т. д. Эта теория второго уровня будет метасемантикой.

Не все философы следуют такому разделению ролей, многие из них не выделяют отдельный метасемантический уровень. В отличие от них Ридж считает свой ЭЭ метасемантической теорией. Но зачем ему это нужно? Ключевое преимущество – возможность сохранить композициональную, связанную с условиями истинности семантику моральных предложений. Другие экспрессивисты (Блэкберн, Гиббард) не могли этого сделать, им приходилось преодолевать значительные трудности для объяснения композициональности. Кроме того, ЭЭ может признать наличие на семантическом уровне моральных пропозиций, истинности и т. д. И только потом, поднявшись на уровень метасемантики, ЭЭ даст экспрессивистское объяснение всему этому.

Из вышесказанного следует, что моральная семантика Риджа совместима, в принципе, с любой метаэтической теорией, как когнитивизмом, так и нонкогнитивизмом. Ее может принять даже ноннатуралист. Экспрессивистская природа теории проявляется лишь уровнем выше – в метасемантике. Мы рассмотрим оба уровня, начав с семантического.

Моральная или (как предпочитает писать он сам) нормативная семантика Риджа является контекстуалистской, поскольку

[458] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 8

значение терминов в ней чувствительно к контексту. Значение чувствительных к контексту слов, например слова «высокий», может меняться от ситуации к ситуации, однако они не являются многозначными подобно слову «ключ», разные значения которого (ключ от замка и источник воды) никак не связаны друг с другом. У них все-таки имеется некое общее значение, которое можно назвать систематической функцией от контекста произнесения к более конкретному значению. В случае прилагательного «высокий» эта функция в контексте обсуждения баскетболистов выдаст одно значение, а в контексте обсуждения школьников-первоклассников – другое. В связи с подобной чувствительностью к контексту, мы сначала опишем общее значение основных нормативных терминов, затем дадим характеристику специфически нормативных контекстов, а потом, объединив предыдущие два этапа, опишем их конкретное значение в нормативных контекстах.

Для Риджа наиболее важными являются три типа нормативных терминов: оценочные термины (evaluatives) – *хороший*, *плохой* и т. д., директивы (directives) – *следует*, *обязан* и т. д. и термины оснований (reasons) – *является основанием для*. Их общее значение, то есть значение и в нормативных, и в ненормативных контекстах, связывается с определенными стандартами. Посмотрим, как именно это делается, начав с оценочных терминов.

Предположим, что человек называет хорошей картину, но вы с ним не согласны. Для вас будет вполне естественным задать вопрос: «По какому стандарту ты судишь?», и если окажется, что у него вообще нет стандарта для оценки картин, их сравнения между собой и т. д., то суждение теряет убедительность. Ридж пишет об этом так: «Назвать нечто хорошим, значит охарактеризовать его как такое, которое будет высоко оценено по любому стандарту определенного вида, где вид [стандарта] определен контекстом произнесения»[459]. Если я называю хорошим телевизор, то для любого компетентного носителя языка понятно (при отсутствии каких-то исключительных обстоятельств), по каком стандарту я его оцениваю: телевизор должен давать качественное изображение, звук, не ломаться и т. д. Даже если возможны несколько разных стандартов для телевизоров, то хороший телевизор будет высоко оценен по любому *приемлемому (acceptable)* стандарту для телевизоров. Для кресел или мороженного стандарты будут совсем другими. Но что такое стандарт? Возможны

[459] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 24

несколько определений, но Ридж предпочитает следующее: стандарт – это правило или принцип, который используется как базис для вынесения суждения. Правило или принцип, в свою очередь, можно определить как универсальную прескрипцию определенного рода. Теперь мы можем дать более полное определение термину «хороший» в семантике Риджа. Он называет его базирующимся на стандартах определением[460]:

(БСХ) Буквальное значение слова «хороший» является функцией от контекстов произнесения к тому, что будет высоко оценено [highly ranked] любым стандартом определенного сорта, где релевантный сорт устанавливается контекстом. Очень часто уточнение релевантного сорта стандарта будет (контингентно) произведено сорталией формы «любой приемлемый стандарт для совершения ф», но это отражает то, какие виды стандартов для нас важны, и не является частью семантики.

Следующий тип определяемых Риджом нормативных терминов – директивы. Центральными здесь являются слова «обязан» (must) и «следует» (ought). Их значение тоже связывается со стандартами. «Обязан» отсылает к стандартам, которые требуют чего-либо, а «следует» – к стандартам, которые что-либо рекомендуют. При таком истолковании сохраняется интуитивная связь между этими двумя словами: «обязан» подразумевает «следует», но не наоборот. Более строго можно определить данные слова так[461]:

(БСДС) Буквальное значение слов «обязан» и «следует» отсылает с стандартам, которые требуют/рекомендуют нечто относительно контекстуально определенной модальной базы. В зависимости от контекста модальная база может быть дана объективными фактами или явной (salient) информацией, где последняя определяется тем, в чем убеждены, или тем, что эпистемически доступно.

Например, в предложении «Сегодня следует ожидать дождя» модальной базой будет набор сведений, доступных говорящей и ее собеседникам: увиденные ими облака на горизонте, услышанный ими прогноз погоды и т. д. Или, если брать нормативный контекст,

[460] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 26
[461] Ibid., p. 28

модальной базой предложения «Вам следует заплатить налоги до завтрашнего дня» будут объективные факты о том, чего требует налоговое законодательство.

Последний из рассматриваемых Риджем типов нормативных терминов – это основания для действий, чувств, убеждений и т. д. Их значение также связано со стандартами. Некий факт является основанием для совершения действия, если этот факт объясняет, почему стандарт, используемый при принятии решения, какое действие совершать, приписывает совершению данного действия позитивный вес, то есть склоняет человека к его совершению. Более формально определение выглядит следующим образом[462]:

(БСО) Утверждение «Факт F является основанием для агента A совершить Ф в обстоятельствах C» можно перевести как «Факт F объясняет, почему любой стандарт определенного сорта для Ψ припишет позитивный вес совершению Ф агентом A в обстоятельствах C», где Ψ представляет собой принятие решения, совершать ли Ф или нет.

Содержание Ψ из определения зависит от содержания Ф: если Ф – действие, то Ψ – принятие решения, какое действие совершить; если Ф – чувство, то Ψ – принятие решения, что чувствовать; если Ф – убеждение, то Ψ – принятие решения, какими убеждениями обладать. Поясним это на примере игры в шахматы. Факт того, что моему ферзю угрожает фигура противника, является основанием для того, чтобы передвинуть ферзя на безопасное место. Основываясь на этом факте (F), любой стандарт, регулирующий принятие игроком решения как ходить (Ψ), порекомендует, то есть припишет позитивный вес, передвижению ферзя на безопасное место (Ф).

Мы дали общее значение главных нормативных слов. Приведенные определения действуют как в нормативных (моральных, эпистемических и др.), так и в ненормативных контекстах. Слово «хороший», например, имеет то же общее значение в выражении «хороший, то есть качественный телевизор» (ненормативный контекст), что и в выражении «хороший, то есть добродетельный человек» (нормативный контекст). Однако для создания моральной семантики необходимо выявить особые характеристики нормативных контекстов,

[462] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 37

отличающие их от других видов контекстов. Ридж дает им функциональную характеристику.

Нормативный дискурс отличается от всех других той ролью, которую он играет в жизни людей: «В отличие от более простых созданий, мы можем сделать шаг назад от наших непосредственных импульсов и спросить, стоит ли действовать на их основании. Когда мы так делаем, заданные нами вопросы являются нормативными»[463]. Нормативность этих вопросов играет важнейшую роль в определении того, как мы реагируем на окружающий мир. Некоторые из этих реакций мы признаем подлинно нашими и берем за них ответственность. К этим реакциям относятся в первую очередь намерения и убеждения; им можно противопоставить такие пассивные состояния, как тошнота и головная боль: намерение или убеждение может быть нашим в таком смысле, в каком им не может быть головная боль.

Ридж сосредотачивает свое внимание на практически нормативных контекстах, в которых мы решаем, что делать или какое намерение иметь. Именно в этих контекстах рассмотренные выше слова «хороший», «обязан», «следует», «основание» приобретают особые нормативные значения, поскольку становятся частью предложений, выражающих нормативные суждения. Такие суждения обладают четырьмя функциональными характеристиками:

1. Нормативные суждения от первого лица прямо играют практическую роль в жизни людей. Если я сужу, что **я** обязан помочь своему соседу с переездом, то у меня возникнет соответствующая мотивация (мотивационный интернализм). Мое суждение, что кто-то другой обязан оказать помощь моему соседу, такой мотивационной силой не обладает. Но оно может играть непрямую роль в мотивации: из суждения следует, что если я окажусь на месте этого другого, то **я** обязан буду помочь соседу. Это происходит потому, что нормативные суждения универсализируемы.

2. Нормативные суждения регулируют наши установки вразумительным и рациональным образом. Тот, кто судит, что обязан сформировать определенное намерение, но потом сознательно этого не делает, проявляет практическую иррациональность.

3. Когда нормативные суждения надлежаще регулируют наше поведение, мы являемся автономными. Суждения отражают наше собственное представление о том, что надлежит сделать, какое

[463] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 18

намерение иметь и т. д. Если наши действия следуют из суждений, то получается, что мы сами регулируем наши действия и являемся автономными, то есть самоуправляющимися агентами.

4. Выражение нормативных суждений обладает специфическими опознавательными признаками. При выражении таких суждений мы модифицируем слова «хороший», «следует» с помощью таких наречий, как «реально», «поистине» и т. д. Мы говорим не просто про основания, а про обосновывающие основания (justifying reasons). Если человек сомневается в нормативности какого-либо контекста, например, правил этикета, то он может спросить: «Да я знаю, что этикет требует класть вилку сюда, но *реально* ли следует так поступать?». Этот вопрос подразумевает, что если нам реально следует что-то делать, то мы имеем дело с подлинно нормативным контекстом.

Теперь мы можем соединить данную нами функциональную характеристику нормативных контекстов и общую семантику нормативных слов, чтобы получить их специфически нормативное значение. Как мы видели, все общие определения Риджа базируются на стандартах. В связи с этим, специфически нормативное значение слов будет отличаться теми стандартами, которые используются в нормативных контекстах.

Чтобы получить нормативное значение слов в (БСХ), (БСДС), (БСО), необходимо уточнить, что имеются в виду не просто некие стандарты, а приемлемые стандарты практического мышления (acceptable standard of practical reasoning). Например, предложение «Вам следует жертвовать на благотворительность» при использовании в нормативном контексте будет означать «Любой приемлемый стандарт практического мышления порекомендует вам в данных определенных обстоятельствах жертвовать на благотворительность». Но в чем отличие стандартов практического мышления от всех других? Эти стандарты направляют агента в процессе практической делиберации, то есть в размышлении о том, что следует делать и какие намерения иметь. Причем никаких содержательных ограничений в определение стандарта самого по себе не заложено: принцип «всегда стремись к наибольшему для себя страданию» вполне может быть стандартом практического мышления. Для исключения подобных стандартов и нужно уточнение о приемлемых стандартах. Не всякий стандарт будет приемлемым. Но какие же стандарты приемлемы? На уровне семантики Ридж намерено оставляет этот вопрос

нерешенным: «Поскольку "приемлемый" является примитивно нормативным термином, мы не пытаемся дать здесь его парафраз в других терминах»[464]. Такая неопределенность и делает его семантику приемлемой не только для других экспрессивистов, но и для реалистов и даже для нон-натуралистов. Последние могут сказать, что «приемлемый» обозначает особое нормативное свойство, которое не тождественно и не редуцируемо к естественным свойствам. При таком истолковании семантика Риджа становится реалистской и репрезентативной. Нормативные термины представляют свойства, существующие в окружающем нас мире: некоторые стандарты обладают объективным нормативным свойством *быть приемлемым стандартом практического мышления*. Натуралисты могут сказать, что приемлемость тождественна какому-то естественному свойству, подобно тому, как вода тождественна H_2O. Сам Ридж с этим не согласен и на уровне метасемантики дает экспрессивистское истолкование приемлемости.

Основной метасемантический тезис ЭЭ состоит в том, что «нормативные утверждения обладают своими значениями благодаря *выражению* нормативных суждений, где нормативные суждения противопоставляются обычным дескриптивным суждениям таким образом, который выходит за рамки простой разницы в содержании»[465]. Для прояснения тезиса необходимо ответить на два вопроса: 1. что имеется в виду под выражением суждения утверждением? 2. каким образом выражение суждения объясняет значение утверждения?

Отвечая на эти вопросы, Ридж называет свою метасемантику идеационалистской (ideationalist). Идеационализм как теория значения восходит к трудам Джона Локка и может быть определен следующим образом:

(ИД) Идеационализм – факты о семантическом содержании значимых элементов естественных языков конституированы фактами о том, как эти элементы конвенционально используются для выражения состояний сознания.

Значительное развитие идеационализм получил в XX веке в трудах Г. П. Грайса. Этот философ различал между *значением*

---

[464] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 41
[465] Ibid., p. 107

говорящего, то есть тем, что имеет в виду произносящий слово или предложение человек, и просто *значением слова или предложения*, то есть их общепринятым значением. Значение говорящего зависит от намерений человека: например, слово «собака», произнесенное кем-либо, может, в зависимости от его намерений, означать живую собаку или статуэтку собаки. Особенность теории Грайса в том, что он сводит значение слов и предложений к значению говорящего, то есть к психологическим состояниям (намерениям) людей. Например, «Трава зеленая» означает, что трава зеленая, поскольку говорящие конвенционально используют это предложение, когда намереваются заставить слушателей поверить в то, что трава зеленая. Для экспрессивизма это крайне привлекательная позиция. Кроме того, идеационализм обладает, с точки зрения Риджа, рядом преимуществ: он дает единую теорию разных видов значения, объясняет взаимосвязь значения и коммуникации, объясняет супервентность значения языковым конвенциям и т. д.

При определении того, что означает ключевое для экспрессивизма понятие выражения, Ридж использует несколько другую версию идеационизма, отличающуюся от версии Грайса. Эта версия опирается на понятие ответственности (accountability) говорящего при высказывании чего-либо: если человек утверждает «Земля вращается вокруг Солнца», то он обязан иметь убеждение, что Земля вращается вокруг Солнца. Если этого убеждения у него нет, то его можно привлечь к ответственности за неискренние слова и обвинить во лжи. То же самое касается выражения желаний, намерений, эмоций и т. д. Высказывая все это, человек берет на себя ответственность действительно иметь все те ментальные состояния, которые он выражает. Более формально определение выражения выглядит так[466]:

(ВРЖ) Повествовательное предложение p в смысле S в естественном языке N, использованное с ассертивной силой (то есть как утверждение) в контексте произнесения C, выражает ментальное состояние M, если и только если конвенции, которые частично конституируют N, предписывают, что кто-либо, кто говорит «p» в смысле S в C с ассертивной силой, тем самым связан обязательством находиться в ментальном состоянии M.

[466] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 109

Ридж подчеркивает, что обязательство и ответственность в определении чисто конвенциональны и вытекают из принятых людьми условностей. Если бы здесь использовалось подлинно нормативное понятие, то вся его метасемантика сделала бы круг в определении. Преимущество (ВРЖ) в том, что оно легко объясняет семантическую компетентность носителей языка: им достаточно усвоить соответствующие конвенции и понять, за что они ответственны при произнесении тех или иных высказываний.

Теперь мы можем перейти к центральной части всей метаэтической теории Риджа и сказать, что же именно, какое ментальное состояние выражают нормативные утверждения. Здесь следует вспомнить, что ЭЭ является гибридной теорией, а значит нормативные утверждения выражают как когнитивное, так и некогнитивное ментальные состояния. Мы начнем с последних.

По мнению Риджа, нормативные утверждения выражают нормативные перспективы (normative perspectives) агентов – сложные некогнитивные ментальные состояния, включающие несколько компонентов. Одними из главных их составных частей являются так называемые политики самоуправления (self-governing policies). Это понятие Ридж заимствует у Майкла Братмана[467]. Политика вообще – это разновидность общего плана действовать определенным образом, когда окажешься в определенных обстоятельствах. Например, общая политика брать такси, а не идти пешком, когда на улице идет дождь, является примером такой политики. Отличительная особенность политик заключается в их относительной долгосрочности и стабильности: практическая рациональность требует от человека не пересматривать их без особой необходимости. Как утверждает Братман, само тождество личности во времени основано на следовании стабильному набору политик.

Среди различных политик особо выделяются политики самоуправления. Это высокоуровневые политики, которые определяют, какие желания первого порядка играют роль в мотивации агента. Например, человек любит сладкое, и у него часто возникает желание употреблять в пищу сладкие продукты. Но он знает, что для него такая еда вредна. В связи с этим он может принять политику самоуправления – не поддаваться этому желанию, то есть не давать желанию сладкой пищи мотивировать себя. Чтобы политика была подлинным

---

[467] Bratman M. Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency // The Philosophical Review. 2000. № 109(1). pp. 35-61

выражением агента и его личности, простого ее принятия недостаточно. Агент должен быть удовлетворен этой политикой, у него не должно быть стремления ее изменить, и она не должна конфликтовать с другими политиками.

Определенные таким образом политики самоуправления являются важнейшей составной частью нормативной перспективы. Но чем конкретно эти политики управляют? Они управляют принятием и отклонением стандартов, о которых шла речь на уровне семантики. Особенность теории Риджа в том, что для него главным является не принятие, а именно отклонение практических стандартов. В этом аспекте он противопоставляет свою теорию теории Алана Гиббарда, для которого нормативные суждения выражали принятие системы норм. Такое изменение обладает двумя преимуществами:

1. Многие совершающие нормативные суждения люди просто не обладают какой-либо целостной и последовательной системой стандартов, но при этом решительно отклоняют некоторые стандарты. Например, вегетарианец может не иметь четко артикулированных и осознанных моральных стандартов, но отклонять все те стандарты, которые разрешают есть мясо.

2. Существуют или могут существовать агенты, которые являются моральными скептиками и вообще не принимают какие-либо стандарты. Однако они могут совершать суждения вида: «Если есть мясо морально неправильно, то есть говядину морально неправильно». Негативный подход Риджа легко справится с его истолкованием: судящий таким образом человек отклоняет все те стандарты, которые запрещают есть мясо, но разрешают есть говядину. По сути, он говорит: если я начну по-настоящему морализаторствовать, то подобные стандарты я не приму.

При таком подходе нормативная перспектива определяется стабильным отклонением определенных практических стандартов. Для достижения такой стабильности, люди должны испытывать эмоции по отношению к отвергаемым стандартам – они должны вызывать у них отвращение, негодование и т. д. Нормативная перспектива является эмоционально окрашенной, хотя Ридж подчеркивает, что это всего лишь эмпирический факт, касающийся людей. В принципе возможны агенты, не имеющие эмоций, но поддерживающие стабильную перспективу.

Если бы нормативная перспектива была всецело негативна, то она не могла бы оказать действенной помощи при решении человеком вопроса, что ему следует делать в тех или иных обстоятельствах. В связи с этим Ридж включает в нее целый рад позитивных практических обязательств (practical commitments). Наиболее очевидное обязательство – действовать и размышлять только в соответствии с теми стандартами, которые не исключены нормативной перспективой, то есть в соответствии с любым приемлемым набором стандартов. Здесь Ридж вновь подчеркивает, что такое обязательство не включает каких-либо конкретных норм. Более полно список входящих в нормативную перспективу позитивных обязательств выглядит следующим образом:

1. Обязательство выполнять (или воздерживаться от выполнения) те действия, которые будут требоваться любым приемлемым набором стандартов.

2. Обязательство практически размышлять, делиберировать в соответствии с теми приоритетами, которые расставляются любым приемлемым набором стандартов.

3. Стремление выполнять (или воздерживаться от выполнения) те действия, которые будут наиболее настоятельно рекомендоваться любым приемлемым набором стандартов.

4. Отменяемая склонность (defeasible propensity), когда искренен и открыт, побуждать других выполнять те действия, которые будут наиболее настоятельно рекомендоваться любым приемлемым набором стандартов.

Два последних пункта отражают нашу способность иметь идеалы, стремиться к совершенствованию, а также побуждать окружающих к стремлению к ним. Ридж подчеркивает, что все входящие в нормативную перспективу политики самоуправления и обязательства должны приниматься человеком потому, что он действительно согласен с их содержанием, а не из-за внешних обстоятельств. Если человек следует политике проявления щедрости к нуждающимся только для поддержания репутации, то его нельзя будет назвать альтруистом, поскольку политика щедрости не будет подлинной частью его нормативной перспективы.

Еще следует отметить, что стандарты, о которых идет речь, являются предельными (ultimate), то есть не выводятся из каких-то более базовых стандартов.

Мы рассмотрели некогнитивный компонент нормативных суждений – нормативную перспективу. Для полноты картины осталось рассмотреть когнитивный. Лучше всего это сделать на конкретном примере. Возьмем нормативное суждение о каком-то положении дел X, что оно является хорошим в качестве цели.

(ХЦ) X является хорошим как цель.

Опираясь на свою нормативную семантику (с тем отличием, что там речь шла о значении нормативных предложений, а здесь раскрывается природа суждений), Ридж считает это суждение эквивалентным следующему:

(ХЦ*) X будет поставлено на высокое место (highly ranked) любым приемлемым предельным стандартом практического мышления.

Это суждение, в принципе, можно считать убеждением, но в таком случае оно будет нерепрезентативным убеждением. Однако здесь пока еще не заметна гибридная природа суждений. Продолжая свой анализ, Ридж утверждает, что любой отдельный случай, токен (ХЦ*) конституирован следующим сочетанием:

(ХЦ**) 1. Нормативная перспектива.
2. Убеждение, что X будет поставлен на высокое место любым допустимым (admissible) предельным стандартом практического мышления.

Здесь и становится видна гибридная природа нормативных суждений: первый компонент некогнитивен, а второй когнитивен. Однако самое главное не простое наличие двух компонентов, но связь между ними: «эти два компонента логически связаны тем, что понятие "допустимый", которое фигурирует в [2.], следует понимать как указывающее на стандарты практического разума, чье принятие не исключено перспективой в [1.]»[468]. Убеждение 2. из (ХЦ**) уже репрезентативно – благодаря своей связи с перспективой из 1., оно представляет допустимые в этой перспективе стандарты. Для отражения этой разницы и нужна замена «приемлемый» на «допустимый».

[468] Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 120

Однако теория не становится когнитивизмом/реализмом, поскольку в репрезентируемом содержании не представлены какие-либо моральные свойства – допустимость определена через некогнитивную моральную перспективу.

Таким образом, нормативное суждение является множественно реализуемым ментальным состоянием, каждый случай которого конституирован парой нормативная перспектива/убеждение, связанных определенным образом. Такая множественная реализуемость присутствует из-за того, что у людей может быть множество разных нормативных перспектив. Этот подход позволяет, по мнению Риджа, интерпретировать сколь угодно сложные нормативные суждения. Он приводит такой пример:

(УС) Если удовольствие хорошо как цель, то Сократ стремился к удовольствию.

Поскольку суждение находится в нормативном контексте, его можно перефразировать таким образом:

(УС*) Если любой приемлемый предельный стандарт практического разума поставил бы удовольствие как цель на высокое место, то Сократ стремился к удовольствию.

Суждение с этим содержанием будет конституировано следующей парой:

(УС**) 1. Нормативная перспектива.

2. Репрезентативное убеждение, что если удовольствие как цель было бы поставлено на высокое место любым допустимым стандартом практического мышления [то есть любым стандартом, не исключенным перспективой из п. 1], то Сократ стремился к удовольствию.

Ридж добавляет, что совершающий нормативные суждения человек по определению обладает лишь одной нормативной перспективой, а когда кажется, что их у него больше, следует сказать, что его единственная перспектива – конъюнкция из этих кажущихся разными перспектив.

ЭЭ обладает, по мнению Риджа, целым рядом достоинств, наиболее важные из которых следующие:

1. Онтологическая экономия и совместимость с натурализмом. Теория не постулирует существование моральных свойств.

2. Объяснение тесной связи нормативных суждений с аффектами и эмоциями людей. Теория постулирует, что такие суждения частично конституированы нормативной перспективой, для поддержания стабильности которой требуется эмоциональная окрашенность.

3. Объяснение связи нормативных суждений и мотивации (мотивационного интернализма суждений). Согласно теории, нормативная перспектива конституирована практическими обязательствами и стремлениями людей, которые непосредственно направляют их действия.

4. Объяснение распространенности несогласия по нормативным вопросам. Из-за влияния темперамента, воспитания, образа жизни, социальных условий люди обладают разными нормативными перспективами, что и приводит к разнице в суждениях.

5. Возможность легкого решения проблемы Фреге-Гича. Согласно ЭЭ, аргумент формы modus ponens можно схематично представить так:

(АМП) 1. X; P
2. X; Если P, то Q
3. X; Q.

X здесь – нормативная перспектива, а P и Q – репрезентативные убеждения. Всю «работу» по поддержанию валидности берут на себя убеждения, которые ничем не отличаются от обычных репрезентативных убеждений, входящих в валидные ненормативные аргументы. Единственным дополнительным требованием для валидности (АМП) является постоянство X в посылках и заключении, чтобы убеждения ссылались на одни и те же допустимые стандарты. Но мы говорили выше, что в ЭЭ человек по определению занимает только одну перспективу, а значит X поддерживается неизменным. Впрочем, некоторым критикам, например Джеймсу Ленману[469], такое решение проблемы постоянства перспективы кажется несостоятельным: даже если мы определим перспективу так, что у человека может быть всего

[469] Lenman J. An Ecumenical Matter? // Philosophical Quarterly. 2019. № 69(274). pp. 175-186

одна, его перспектива может быть внутренне противоречивой, и валидность аргумента окажется утерянной.

В заключение главы мы кратко остановимся на прагматических гибридных теориях (ПГТ) вообще и на теории Дэвида Коппа, в частности, немного подробнее. В терминологии Майкла Риджа они могут быть названы экуменическим когнитивизмом.

ПГТ, как и все гибридные теории, делают акцент на двойственности морального языка, но считают, что такая двойственность является **не** частью значения моральных слов и выражений, но прагматически подразумевается говорящим при их произнесении. Эти теории используют понятия конвенциональной и коммуникативной импликатуры, разработанные Г. П. Грайсом.

Конвенциональная импликатура – это подразумеваемая высказыванием информация, которая полностью детерминируется его общепринятым, конвенциональным значением. Поясним это на примере:

(1) Даже Павел сдал экзамен.
(2) Петр богатый, но честный человек.

В первом предложении конвенциональная импликатура частицы «даже» предполагает, что Павел учится хуже других, и сданный им экзамен вызывает удивление. Во втором предложении импликатура союза «но» предполагает, что богатые люди редко бывают честными. Все это вытекает из обычного значения этих двух слов и понятно любому компетентному носителю языка, даже не знающему контекст произнесения этих предложений.

Коммуникативные импликатуры не так тесно связаны с обычным значением выражений и представляют собой пропозиции, сообщаемые говорящим, но без буквального их высказывания. Слушатель может вывести их из того, что буквально говорит человек, контекста разговора и общих норм, управляющих разговором, таких как принцип кооперации Грайса: «Делай свой вклад в разговор таким, какого требует данный момент именно в той ситуации, когда идет разговор, с той целью и в том направлении, куда идет разговор, в который ты вовлечен»[470]. Сам Грайс приводит такой пример: представим, что А пишет следующее в рекомендательном письме о своем бывшем

[470] Grice P. Studies in the Way of Words. Harvard, Harvard University Press, 1989 p. 26

студенте-философе: «Уважаемый сэр, мистер X прекрасно владеет английским языком, и он регулярно посещал семинары. С уважением и т. д.»[471]. Из одного буквального значения может показаться, что A хвалит своего студента, однако мы знаем о том, как должны выглядеть рекомендательные письма: в них должно быть сказано о профессиональных качествах человека, а не о владении языком и посещении семинаров. В итоге коммуникативная импликатура предполагает, что X – плохой философ.

ПГТ используют эти понятия для формулировки своих гибридных теорий. Моральные высказывания обладают когнитивным буквальным значением, выражают определенного рода убеждения, но в дополнение к этому передают с помощью разного рода импликатур некогнитивные установки говорящего. Было предложено множество разных вариантов ПГТ. В своем обзоре[472] Гай Флетчер предлагает различать их по ответам на три вопроса: 1. Какое свойство приписывается объекту буквальным содержанием морального высказывания, 2. Какая установка выражается импликатурой, 3. Что является объектом установки (оцениваемый объект, приписываемое свойство и т. д.). С помощью этих вопросов Флетчер дает следующую краткую характеристику наиболее известных теорий[473]:

(Теория Стивена Баркера)[474]

Говорящий: «X является добрым».

Буквальное содержание: X обладает естественным свойством F.

Импликатура: Говорящий имеет обязательство одобрения объектов со свойством F.

(Теория Дэвида Коппа)[475]

Говорящий: «X является неправильным».

Буквальное содержание: X запрещен идеальным моральным кодексом релевантного общества.

[471] Ibid., p. 33

[472] Fletcher G. Hybrid Views in Meta-ethics: Pragmatic Views // Philosophy Compass. 2014. № 9(12). pp. 849-850

[473] Ibid., p. 850

[474] Barker S. Is Value Content a Component of Conventional Implicature? // Analysis. 2000. № 60. pp. 268–279

[475] Copp D. Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism // Social Philosophy and Policy. 2000. № 18. pp. 1–43

Импликатура: Говорящий привержен релевантному моральному стандарту.

(Теория Стивена Финлэя)[476]

Говорящий: «X является добрым».

Буквальное содержание: X удовлетворяет некоторый тип интереса N.

Импликатура: Говорящий обладает интересом типа N.

(Теория Кая Страндберга)[477]

Говорящий: «X является неправильным».

Буквальное содержание: X обладает свойством неправильности.

Импликатура: Говорящий имеет определенную направляющую действие установку в отношении X.

На теории Дэвида Коппа мы остановимся чуть подробнее. Он называет ее реалист-экспрессивизмом (realist-expressivism) и характеризует следующим образом: «Она утверждает, что наши моральные убеждения и суждения репрезентируют моральные положения дел и могут аккуратно или неаккуратно [отображать] эти положения дел, что является центральным реалистским тезисом, но она *также* утверждает, что при совершении моральных утверждений мы выражаем определенные характерные некогнитивные установки или мотивационные позиции, что является центральным позитивным взглядом экспрессивизма»[478].

Для прояснения природы морального языка Копп прибегает к аналогии с пейоративами (уничижительными словами) и использует заимствованное у Готлоба Фреге понятие окрашивания (coloring). Рассмотрим такой пример. Человек хочет пожаловаться своему соседу, что его собака всю ночь лаяла и говорит: «Твоя собака лаяла всю ночь». Но предположим, что этот человек из-за лая не спал всю ночь и теперь ненавидит собаку. Ту же самую информацию он может передать так: «Твоя шавка лаяла всю ночь». Слово «шавка», в отличие

---

[476] Finlay S. The Conversational Practicality of Value Judgment // Journal of Ethics. 2004. № 34(8). pp. 205–223

[477] Strandberg C. A Dual Aspect Account of Moral Language // Philosophy and Phenomenological Research. 2012. № 84. pp. 87–122

[478] Copp D. Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism // Social Philosophy and Policy. 2000. № 18. p. 1

от нейтрального «собака», имеет негативную окраску, и из его употребления становится понятным наличие у говорящего некогнитвной установки – ненависти или раздражения в отношении собаки. Поэтому второе предложение имеет две составляющие: 1. говорящий сообщает, что собака соседа лаяла всю ночь, 2. говорящий сообщает о негативном отношении к собаке. Вторая часть является конвенциональной импликатурой высказывания, вытекающей из значения слова «шавка». Истинность высказывания зависит лишь от первого компонента, но высказывание будет неуместным без наличия второго. Если любящий хозяин называет свою собаку шавкой, то он употребляет слово неверно.

Этот феномен достаточно распространен в нашей повседневной жизни: почти в каждом языке есть, например, уничижительные названия для представителей тех или иных национальностей («макаронник» для итальянцев и т. д.) или социальных групп. Их использование не только сообщает информацию, но и выражает отношение говорящего к этой информации.

Моральный язык функционирует похожим образом. Копп пишет: «Личность, высказывающая базовое моральное утверждение M с использованием моральной терминологии, сообщает тем самым следующую комбинацию пропозиций: [первичная: что M]; [вторичная: что говорящая находится в соответствующем состоянии C-M]. Истинностное значение того, что тем самым высказывает говорящая, будет зависеть только от того, имеет ли место M, но для говорящей будет неуместным использовать предложение для утверждения M, если она не находится в состоянии C-M»[479]. Вторая пропозиция входит в конвенциональную импликатуру высказывания.

Но какие именно пропозиции имеются в виду в данном анализе, о чем в них говорится? В отношении интерпретации содержания моральных утверждений Копп признает близость своей теории к теории Гиббарда. Возьмем, например, предложение «Сквернословие морально неправильно». Первичной пропозицией, которую это предложение выражает, будет пропозиция, что сквернословие запрещено некоторым релевантно обоснованным или авторитетным моральным стандартом или нормой. Следует обратить внимание, что у экспрессивиста Гиббарда это моральное предложение будет выражать некогнитивное состояние – принятие системы норм, которая запрещает

[479] Copp D. Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism // Social Philosophy and Policy. 2000. № 18. p. 23

сквернословие. Но теория Коппа является реалистской, и у него моральные предложения выражают пропозиции, которые обладают условиями истинности: «…условия истинности базовых моральных пропозиций даны пропозициями о том, что требуемо релевантно обоснованными или авторитетными моральными стандартами»[480]. Но что представляет собой авторитетность стандартов? Нон-натуралист может сказать, что некоторые стандарты обладают особым неестественным свойством – соответствием (fittingness to) моральной природе вещей. Однако Копп придерживается морального натурализма и для него «моральный стандарт релевантно обоснован … только тогда, когда, грубо говоря, его хождение в социальном коде [currency in the social code] релевантного общества внесет наибольший вклад в способность общества удовлетворять свои потребности – включая потребность в физическом воспроизводстве, внутренней гармонии и совместном взаимодействии и мирных, сотрудничающих отношениях со своими соседями»[481]. Совокупность моральных стандартов, имеющих хождение в обществе, представляет собой моральный кодекс общества. Тот кодекс, хождение которого в обществе S внесет наибольший вклад в способность этого общества удовлетворять свои потребности, Копп называет «S-идеальным моральным кодексом». Моральные утверждения будут истинными или ложными в зависимости от содержания S-идеального морального кодекса. Копп называет этот взгляд обществоцентричной теорией (society-centered theory). Эта теория рассматривает моральные свойства как реляционные свойства: моральная неправильность, например, является неправильностью в отношении общества S и представляет собой свойство *быть запрещенным S-идеальным моральным кодексом*. Все это сближает теорию Коппа с релятивизмом (о нем рассказано в главе 6), но эта релятивность смягчается, по его мнению, ссылкой на объективные и не зависящие от сознания людей факты – то, насколько успешно кодексы удовлетворяют потребности общества. В этом теория Коппа весьма сходна с плюралистическим релятивизмом Дэвида Вонга, о котором говорилось в главе 6.

Поскольку теория Коппа является гибридной, то моральные высказывания не исчерпываются своими когнитивными компонентами. Они сообщают в виде импликатуры, что говорящий находится в определенном некогнитивном состоянии. Но в каком именно?

[480] Copp D. Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism // Social Philosophy and Policy. 2000. № 18. p. 27
[481] Ibid., p. 28

Согласно Коппу, говорящий принимает тот стандарт, о котором идет речь в выражаемой предложением пропозиции: «… личность, которая совершает моральное суждение, выражает свое принятие релевантного стандарта, иными словами … она выражает свое намерение или политику подчиняться такому стандарту»[482]. Это объясняет мотивирующую силу моральных суждений. Как мы видим, экспрессивистская часть теории Коппа близка Гиббарду, но Копп переносит выражение принятия стандарта из семантики моральных утверждений в прагматику, то есть в импликатуру.

Список литературы

1. Barker S. Is Value Content a Component of Conventional Implicature? // Analysis. 2000. № 60. pp. 268–279

2. Copp D. Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism // Social Philosophy and Policy. 2000. № 18. pp. 1–43

3. Finlay S. The Conversational Practicality of Value Judgment // Journal of Ethics. 2004. № 34(8). pp. 205–223

4. Fletcher G. Hybrid Views in Meta-ethics: Pragmatic Views // Philosophy Compass. 2014. № 9(12). pp. 848-863

5. Fletcher G., Ridge M. (eds.) Having It Both Ways. Hybrid Theories and Modern Metaethics. Oxford, Oxford University Press, 2014

6. Horgan T., Timmons M. Cognitivist expressivism // Horgan T., Timmons M. (eds.) Metaethics after Moore Oxford, Oxford University Press, 2006 pp. 255-298

7. Ridge M. Impassioned Belief. Oxford, Oxford University Press, 2014

---

[482] Copp D. Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism // Social Philosophy and Policy. 2000. № 18. p. 30

8. Strandberg C. A Dual Aspect Account of Moral Language // Philosophy and Phenomenological Research. 2012. № 84. pp. 87–122

9. Timmons M. Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism. Oxford, Oxford University Press, 1998

10. Toppinen T. Hybrid Accounts of Ethical Thought and Talk // McPherson T., Plunkett D. The Routledge Handbook of Metaethics. London, Routledge, 2017 pp. 292-307